民族典籍翻译
研究丛书

王宏印◎主编

A Study of the Translation of *Kutadgu Bilig* into English: *Wisdom of Royal Glory* by Robert Dankoff

《福乐智慧》英译研究

李宁◎著

民族出版社

民族典籍翻译研究丛书

王宏印 ◎ 主编

FULEZHIHUI YINGYIYANJIU

策划编辑／责任编辑◎赵文娟

封面设计◎孟龙

ISBN 978-7-105-11053-7

9 787105 110537 >

定价：29.00元

《福乐智慧》英译研究

李宁 ◎ 著

民族出版社

图书在版编目(CIP)数据

《福乐智慧》英译研究/李宁著. —北京:民族出版社,2010.8
(民族典籍翻译研究丛书/王宏印主编)
ISBN 978-7-105-11053-7

Ⅰ.①福… Ⅱ.①李… Ⅲ.①福乐智慧—英语—翻译—研究
Ⅳ.①H315.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 152835 号

出版发行:民族出版社出版发行
地　　址:北京市和平里北街 14 号　　邮编 100013
网　　址:http://www.mzcbs.com
印　　刷:北京迪鑫印刷厂印刷
经　　销:各地新华书店经销
版　　次:2010 年 8 月第 1 版　2010 年 8 月北京第 1 次印刷
开　　本:880 毫米×1230 毫米　1/32
字　　数:293 千字
印　　张:11
定　　价:29.00 元
ISBN　978-7-105-11053-7/H·758(汉 233)

该书如有印装质量问题,请与本社发行部联系退换
编辑室电话:010-58130512　　发行部电话:010-64224782

民族典籍，昭彰世界

——朝着中华多民族文化翻译的宏伟目标迈进

中华民族是一个多民族的国家，民族典籍在其中占有相当的分量，并具有不可替代的独特地位。在丰富的汉族汉语文化典籍之外，民族文学中的上古神话、英雄史诗、民间传说、小说诗歌，以及戏剧文学等，为中华民族的整体文化和文学画面增添了无限的光彩。这一丰富的遗产，如何继承和发展，一直是民族文学和文化研究的重大课题。南开大学外国语学院翻译研究中心，以英语语言文学的博士点为依托，近年来投入大量精力，从事中华民族典籍的对外翻译与传播研究，取得了一定的成果。现在，我们将这些成果整理成书，系统出版，无疑是一件好事。为此，有必要就其中的一些学术问题作一基本的交待，以期和学界同仁共勉。

关于中华民族是多元文化和多民族融和的事实，以及与之有关的一系列学术认识，是民族典籍翻译和研究的基点和起点。这一基本的认识，构成我们相关知识的基本领域和基本观点。中华民族是一个集合性的大民族概念，其中的各民族有不同的起源和发展历史，但都共同生活于中华民族的疆域和地理自然环境之内，生活在一个统一的中华民族的历史长河中，由此构成中国多民族长期生活的空间与时间概念。中国各民族由于长期以来的发展和融和，征战与和亲，也包含了共同反对和抵抗外来侵略的斗争和寻求能够共同富裕昌盛之路的努力，在整体上，作为一个多民族的完整概念，是无可争议的，是不容置疑的。

按照文化学的理解和民族学以及人类学的理解，中华各民族都

属于蒙古人种，但在起源和发展中有其不同的民族因素的融合，在生活习惯、宗教信仰、语言文字、婚姻习俗等方面，有各自值得尊重的特点，不可强求一律。与之相关联，在思想文化领域，则形成了各民族自己独特的文化典籍，其中既包括对物质形态的文字描述，也包括精神形态的核心的理念，例如文学艺术、音乐舞蹈等。正是这些付诸语言文字的有形的精神文化传统，构成我们相互认识和相互交流的重要的认识依据和人文价值，而对于这些文化典籍的翻译研究和传播，乃是我们中华民族炎黄子孙的文化使命，是责无旁贷的，不可推卸的。

从现有的资料和研究情况来看，构成民族文化典籍的东西是十分丰富多彩的，充满着智慧和多元文化价值的。例如，世界各国历史上都有的原始先民的神话系统以及其中反映的原始先民心理的原型，稍后在民族迁徙和征战过程中形成的民族英雄史诗以及所体现的民族大义和英雄精神，构成一种活态的表演性的口头与书面相结合的文学艺术形式。此外，大量的作为精神文化的行为化作品的舞蹈和音乐作品，也是一笔十分有价值的文化遗产，其中一些适合纯粹的音乐的，而大部分则是有文字为载体的可以翻译的歌词和诗词作品，也许可以成为我们进一步挖掘和开拓的研究领域和翻译项目。

关于民族文学的研究，大体说来，可以有如下一些基本的思路和选题范围：

1. 用人类学田野工作的方法和其他实证研究方法，搜集资料，探求线索，就民族文学和文化典籍作文本和版本的实证研究和考据研究，促进新资料的发现和发掘，或者针对新近发现的民族文学资料，做进一步的版本与文本的考据研究，在基本事实清楚的前提下，寻求丰富和加深对这些资料的理解和掌握的途径。

2. 引入新的语言学的研究机制，针对新的资料的发现和发掘，作详细的文本研究和意义的分析研究，这一部分研究可以用文本分析的方法，也可以用传统的语文学的研究方法，进行注释和疏解性

的研究，旨在探究这些文本的思想性和艺术性，并且进一步作社会历史渊源与文化学艺术学的解释和说明，以丰富和加深对于这些文献的理解和掌握。

3. 引入翻译学和译介学研究方法，对民族文学文本进行翻译文本的对照研究，接受和传播研究，这里首先包括民族文本向其他民族文本的翻译，向汉语的翻译以及向外语的翻译研究。当然，反向的翻译研究也是可能的，那就是一个民族地区如何翻译外国语言文学、汉族语言文学和其他民族的语言文学成自己的民族语言，并作为翻译文学纳入本民族的文学史。不过，在目前的研究题目里，我们从事的主要是以民族文学的外译和汉译为基础的翻译研究。其他方向的翻译研究，也有待于学界更多的关注。

基于以上的认识和研究课题的基本思路，我们将逐渐推出南开大学中国民族典籍翻译研究的系列研究成果。这些研究成果基本上是在博士生学位论文基础上的改写和完善项目，作为研究的专著予以出版发行。在研究范围上覆盖了大西北和西南地区的重要的典籍翻译，在民族上则包括蒙古族、藏族、维吾尔族和彝族等的典籍翻译研究，在文类上包括了史传文学、英雄史诗、叙事诗和抒情诗等较为广泛的体裁。虽然我们的研究是初步的，题目是有限的，但我们希望这样一批研究成果，会在某种意义起到开拓和先行的作用，对国内外的民族文学翻译研究起到一定的推动作用，并为中国当前的翻译学学科建设贡献自己一份独特的力量。

诚恳地欢迎学界同仁的批评与指导，欢迎广大读者的积极参与！

愿朋友们携手并进为建构中华民族多元文化的翻译格局而努力！

王宏印

2010 年 5 月 1 日

南开大学寓所

福乐文化　智慧人生

——序李宁《福乐智慧》英译研究

春季前夕，李宁要回新疆探亲和办喜事，临行前寄来她的博士论文的修改稿《〈福乐智慧〉英译研究》，已联系好了由民族出版社出版，要我作序。我没有什么理由推辞，因为这原是计划中的事情。年前读了一遍稿子，发觉修改的地方不少，可是毕业已经两年，题目于我有些生疏，一时理不出头绪，就搁了下来。不觉年关已过，归期在望，开学在即，只好又回到这个题目上来，好在是一个吉祥如意的题目，不必搞得太学术，就动起笔来，写了如下的文字。

李宁是我从新疆大学应届硕士生中招来南开大学读博的，在我的指导下从事《福乐智慧》的翻译研究，经过几年的学习和研究，已取得了决定性的研究成果，毕业后在北京工作。在李宁上学的几年中，以及在毕业后的这些时间里，每当有电话联系和当面交谈，或收到她从新疆寄来的特产，新疆那片神奇的土地都会牵动我的西北情结，给我生活的新奇与探索的向往。回想起十多年前的一次新疆之行，那是从西安到新疆乌鲁木齐的一次收获颇丰的讲课和旅行，到伊犁边疆的美好记忆：在那遥远的地方，仰卧在天山山坡的阳光下，下面有河流蜿蜒，牛羊点缀于草地，上空有苍鹰盘旋，白云悠然，那一份深厚，一份高远，一直延续至今，时时在我的脑海里浮现。

不久前，我在写给新疆大学外语学院谢旭升教授的《特色汉英翻译教材》的序言里，曾这样描述了新疆这个地方的文化特色和人文及翻译研究的意义：

> 新疆是个好地方。不到新疆，不知道中国之广大，文化之广漠。在历史上，新疆曾是西域丝绸之路的故乡，佛法西来的必由之路。按照季羡林先生的说法，她汇聚了具有不同文化渊源的四种文化，是翻译产生、发展和研究的天然沃土，也是掌握了23种语言以考察稀有碑志为特长、志在沟通中外文化交流史的陈寅恪先生魂牵梦萦的地方。此外，新疆还是天生的翻译家族锡伯族诞生和活动的场所。所以，无论从哪个意义上来说，新疆都是翻译的故乡，在世界翻译地理学中本应占有“底地国家”一样的翻译圣地的地位的。正是由于这一层考虑，我曾经梦想，在新疆，例如新疆大学，一定要有一个真正意义上的翻译中心，从事和民族翻译与对外交流有关的翻译活动，才不负这一片神奇的地方——欲与博格达雪峰一样的巍峨，像天池一样的绚丽多姿的，本也应属于那奇妙的翻译之境。

正是基于对新疆这个地方的一种理解，我让李宁负责调研一下新疆地区的文化典籍的对外翻译情况，而李宁在经过了较为广泛的探索之后，选定了《福乐智慧》这样一个维吾尔族的文化典籍，研究它的文化传播特别是英语翻译的情况。如今，这样一项研究的成果已经摆在我的面前，而且将以专著的形式正式出版问世，我怎么能不为之高兴和激动呢？伴随着学生的专门研究，几年来在这个领域我也有了一些间接的接触和初步的思考，积累了一些自己的意见。以下是关于《福乐智慧》翻译研究与相关的学术研究的探讨性意见，兹书写下来，权作一篇序言。

首先，要讲的一点，就是关于李宁《〈福乐智慧〉英译研究》所做的工作和已经取得的成就，需要一个大体的估计和评价。我相信，具体的内容只有读者自己去发现和认识，而这里的几点只是一些概要的总结：

1. 这一选题本身是一件大事，对于维吾尔族的典籍翻译研究，可能具有开创性的意义，如果把《福乐智慧》视为该民族文化史上最伟大的历史文化典籍的话。尤其是关于这部作品的英译和对外传播的研究，可以说由此开始了一个新的时期。

2. 李宁的研究内容，包含了这一维吾尔族巨著的文化的定位和文学的分析，考察了原书版本和英译本的关系，尤其在宗教和哲学方面，做了富有成效的探索；文化方面，主要集中讨论了与民俗有关的问题，而文学方面，则重点探讨了柔巴依诗体翻译的问题，包括散体和诗体等翻译问题。

3. 关于典籍翻译的理论探讨，在涉及译本评价和翻译策略研究的时候，李宁在论文的最后部分提出“双向构建”的问题，值得重视。其要点有四：

（1）译者的文化立场：即对于原作文化和译作文化，应持有同样的尊重态度；

（2）翻译的构建策略：即利用两种文化与语言作为翻译再创造的资源，进行富于创造性的翻译工作；

（3）翻译构建的方式：是温和的而不是激进的，灵活的而不是刻板的，以文化交流为目的而不是以控制和干涉为目的，体现和而不同的容忍和包容精神；

（4）作为翻译成果的体现：是建立超越原语文化和译语文化的第三空间，即适当离开原作向理想的译作的方向迈进，保留和牺牲一定的异质成分以便追求文化间更为顺畅的交流。

我以为，这几条原则对于我们的民族文化典籍翻译，乃至更为普遍的文化翻译都具有十分重要的意义。这也是作为导师能够为学

生的研究成就感觉到自豪的。

以下转入本人就《福乐智慧》及其翻译研究的几点认识：

一、《福乐智慧》的多维研究课题

《福乐智慧》是11世纪我国境内的维吾尔族诗人、学者、社会活动家优素甫创作的一首长诗，多达13000余行，于1069—1070年完成于喀喇汗王朝的又一政治文化中心喀什噶尔，献给喀喇汗王朝君主阿布阿里哈桑，受到后者的赞赏，遂授予优素甫“御前侍臣”称号。这部不朽的著作融合了众多的文化资源与人类智慧，通过四个人物的对话寄托了深刻的道德寓意，阐明了安邦治国之道和教化人民的意义，具有永久的文化价值和文学价值。关于这一重大的文化课题的研究，可以有以下几个方面，现简要陈述之：

1. 作者研究

作者研究是文学艺术类研究的重要课题，因为人文学科的要点就在于围绕人这个主体去作研究，从生平经历和所受影响来推测作者的思想和作品的表现，再用这种作者研究去解释作品中的东西，一般倾向于同一和统一的说法，但也有分期和变异的问题。从《福乐智慧》的作者优素甫的情况来看，其所生活的年代比较确定，基本生平和创作时间可以肯定。值得注意的是，在《福乐智慧》作品的散文体和诗体序言中，以及附篇和正文的某些部分，都可以找到关于作者自己的介绍和说明，涉及他的生平、创作与心理的描写。这种情况，和《红楼梦》里的作者扑朔迷离的隐现一样，既需要从文本本身寻找线索（其中的溢美之词甚多），但更重要的还是要从其他相关作品和历史资料中作进一步研究。可以说，关于作者知道多少，关于作品就能知道多少。好在和《红楼梦》作者的复杂情况相比，学界对于《福乐智慧》的作者本身没有异议，不过，因为年代久远，在文字之外的新的资料，例如在出土文物资料的发现方面，也许很难有重大突破，需要在相关资料的相互关联上下功夫，

例如在作者思想和生活的渊源上下功夫，可能还会有一些突破。无论如何，《福乐智慧》的作者，和那些根本无从确定具体作者的文化典籍的情况相比，已经是得天独厚和有根有据的了。

2. 文本研究

文本研究包括版本研究，和文本本身内容与形式的研究，以及互文性资料及影响力的研究等课题。在《福乐智慧》中，原始文本的丧失、三个抄本的发现以及汇集校刊本的完成，特别重要的是这些本子之间的联系和改变与沿革关系，要能做到了如指掌，最好是能绘制一个谱系，让其中的关系一目了然。这是此类研究的基本功。对于原始文本系统没有十分清晰的掌握和仔细的了解，就没有翻译研究的基础。翻译文本系统的研究是文本研究在翻译领域里的重中之重，但需要以原本系统的研究为开端和基础。

在理论上，《福乐智慧》的文本研究，不同于《蒙古秘史》的文本研究。后者的主要研究问题是原本何以会丧失，以及如何进行“古本复原”的问题。而《福乐智慧》的版本研究的情况更是十分复杂。例如，为何在校勘本完成以后还有这么多相互转译的翻译作品，而不是直接从校勘本翻译而来？为何翻译本子的大量出现，会集中出现在20世纪后半期？为何存在着同时向土耳其语的翻译和非土耳其语的翻译两个大的翻译方向？在中国当下的翻译活动中，现代汉语本的地位如何？如何评价？等等。

3. 文化研究

季羡林先生曾说：“世界上历史悠久、地域广阔、自成体系、影响深远的文化体系只有四个：中国、印度、希腊、伊斯兰，再没有第五个；而这四个文化体系汇流的地方只有一个，就是中国的敦煌和新疆地区，再没有第二个。”

《福乐智慧》写作和流传的主要区域在新疆，诚如季羡林先生所言，而且其作品本身也包含了这四种文化的元素。首先是希腊哲学元素，例如，公正和运气的比喻，但有可能是通过更为复杂的神

灵崇拜和阿拉伯或波斯译文而来，而且诸如知识与才智的区分也带有希腊哲学的味道，但也可能作为价值观在世界其他哲学中会普遍存在。印度文化的影响体现为佛教教义的传播，这不仅是因为佛教经西域传到东土，苦行主义在《福乐智慧》中多有体现，而且体现在觉醒与贤明的辩论中。《古兰经》和伊斯兰教价值观在《福乐智慧》中显而易见，其中一些格言可能直接取自伊斯兰教经典，而且贯穿于整个作品的始终，但也不必过分强调它，因为作者的思想来源十分广泛，而其主要读者则突厥语方向的，这就使得伊朗－伊斯兰文化需要有一个新的归宿和整合倾向。

至于中原文化的影响和同化作用，主要体现为儒家思想作为主流意识形态的辐射和渗透作用。不过，中原文化的影响有一个渐进的渗透过程，对儒家文化的强调，正和西方学者对于希腊思想的强调一样，不仅构成二者相互平衡的机制，而且在平衡伊斯兰教和佛教的影响方面，也构成另一重景象。其全部问题的复杂性在于，在一个思想来源丰富而驳杂的文学作品中，不仅是宗教和哲学在起作用，而且诗歌和谚语等民间文化和生活态度也在起作用，在政治伦理与法律之间，在出世和入世、来世与现世之间，在劝导帝王的王道统治与风化和一般老百姓的道德之间，作品能够达到平衡与协调的机制，肯定是多元互补的而且是协调划一的。因为这是一部成熟而完整的经典作品，而不是各种思想的大杂烩。但也不必过分强调其中的统一性，因为任何结合与融合的程度都不可能是完美无缺的，矛盾性是普遍存在于作者的头脑中和作品之中的。只要按照作者的世界观和生活态度可以取得一个基本的融合状态，就是比较理想的了。

4. 译者研究

在没有真正进入译者研究的翻译认识中，特别是在一般的教科书上，译者被定义为需要学习和掌握一定的语言能力，翻译水平和相关知识的人们。但是实际上，在翻译过程中，译者究竟起着什么

样的作用和如何起作用，却没有得到实际的有价值的研究，甚至没有得到相应的关注。在国内，对译者地位的重视，虽然后来有了叫作主体性的理论，但它为德国哲学解释学的先见论决定论所独断，根本就没有取得什么实际的进展，同时由于中国历来强调精神作用的唯意志论或绝对自由论的死灰复燃，又将译者说得神乎其神，云里雾里了。再后来，由于进入到后现代的主体间性的讨论，主体泛化，概念混淆，在很大程度上甚至掩盖了译者问题的研究。

译者研究的出发点和归宿是什么？这似乎是不言而喻的，难道首先不是能够通过译者的研究来说明和解释其翻译作品吗？但是实际上，很多译者研究却不是这样，而是生平资料的堆积和翻译上的评功摆好，或者在最终的归宿和结论上语焉不详。时代背景的研究固然重要，但必须纳入到对于个人的影响才有意义。这里我们不妨考虑一下所谓意识形态的问题，作为对于译者的一种外在的社会力量，只有转换为自觉的执行或拒斥才能看出它的作用。另一方面，译者本人的思想意识，以及潜藏于语言文化中的思想性积淀，都会自然地发生作用。诗学的问题也是一样，其艺术修养和诗学主张，转移到翻译领域，就成了译者的具体策略。当然，其他如操作和执行状态的赞助者，也都可以归入到译者的研究中才有意义。

就《福乐智慧》的众多译者而言，国别国籍、宗教信仰、语言状态、翻译目的、读者对象，都有很大的差距。而且还有在一种文化里和文学创作十分相似的翻译习惯和写作笔法，它转换到翻译笔法里，就会起关键的作用。这里我们要提出一条假设：不同文化中的译者，是此种文化以及众多相关文化力量影响的综合体和承载者与执行者。他们肯定具有完全不同的翻译理念、翻译策略和翻译方法，而不是只有直译、意译、归化、异化一类概念上的东西。对于像《福乐智慧》这样有十几个译本和来自数个国家在不同时期以不同语言翻译的译者，其研究会呈现出复杂而丰富的状况，甚至可能有惊人的发现——只要是真正进入到这些译者的内外环境和翻译世

界里而不是浮在文字或文化的表面上。

5. 文学研究

这里所说的文学性是广义的，并不是要把《福乐智慧》仅仅定义为文学作品，而不顾它的宗教性质和政治教化功能。恰恰相反，我们是在一个广泛的意义上来确定它的文学性的。这种文学性，也即包含了一定的文献性，即广义的 literature。相关的研究包括：神话原型批评的研究，叙事学和人物塑造的研究，哲学宗教与思想主题的研究，修辞学意义上的写作方法的研究，作品的语言研究，诗体与散文体的翻译研究，以及诗学与教化功能的研究等等。所以，这里的文学研究，不是一般所谓的文学性或艺术性研究，也不是所谓的脱离开思想内容的创作技法研究。它的要点是要为翻译研究提供基础和内容，而不是泛泛之论，或者局限于对于文学作品的一般化的认识。

以下提供一个《福乐智慧》的故事梗概和人物关系，这样就会把《福乐智慧》当作一部具有叙事性质的文学作品，所以重要的是要思考其中所包含的文化寓意：

> 国王日出励精图治，一心求贤。月圆慕名而来求见，以图报效国家，深得国王信任，出任大臣多年。月圆辞世时向日出托付其幼子贤明，贤明得国王恩遇而承袭父职。贤明有一宗亲名曰觉醒，人品高洁，日出王欲召其出仕，与贤明共为辅弼。然而，此人奉行遁世主义，潜隐山林苦修，虽经贤明奉旨三此敦请，始终不肯应诏出仕。时光流逝，贤明亦产生了遁世苦修之念，觉醒却劝其忠心报效日出国王。不久，觉醒疾，卧床不起，贤明前来探视。觉醒死后日出王和贤明深感悲戚，对高洁人品缅怀不已。此后，贤明秉政益加勤勉，天下遂乃大治，云云。(《福乐智慧》，郝关中等译，民族出版社 2003 年版，译者序第 5 页)

6. 传播研究

这里的传播研究自然指的是和翻译接受相关的传播研究。它可能包含不同的问题，例如较为微观的问题，接受方的主体文化对于翻译内容与形式的需求，翻译中的译者对于这种需求的了解和认识，以及不同层次或类型的读者如何接受或拒斥这种译文，哪些是译文质量本身的问题所导致的接受困难，哪些是社会文化因素在起作用，等等。还有较为宏观的问题，例如，一个作品在世界各地的传播的地域分布情况（翻译地理学与环境学），传播的趋势以及可能发生的转向，传播的时间区段、高潮低潮，主要的深层的原因以及人们的认识偏向与评价的价值取向等。在这一方面的研究里，跨文化交际（或传通）是一个必要的专业基础，但是一般所谓的跨文化交际知识充其量只能是参考性思想和原则性的提法，而根本的问题是要能够深入到具体的跨文化交际的语境和过程中去，获得准确的资料和可靠的知识。社会心理学也是一个必要的认识角度的参照，但也是要和民族学、民族关系史等问题联系到一起，才能取得准确的民族心理的描述和社会文化的依据。其他有关的方方面面都是值得考虑的，兹不一一列出。

7. 语言研究

翻译中的语言研究可以有不同的研究侧重，由此构成不同于一般语言学意义的研究。例如，在现有语言研究的基础上，进行一般意义的语言比较或对比研究。当然，这些研究可以涉及《福乐智慧》文本所包含的各种语言，也可以涉及翻译所涉及的不同的语言。前者是文本融合性质的，重在说明一种文本何以会有这么多语言来源，和这些语言是如何融合在一个文本之内的。后者则涉及不同的翻译语言之间可能触及的翻译问题，例如语言之间的相似性的问题，以及转换难易程度的问题，当然，所谓的翻译难度是相比较而言的，包括在印欧语系和汉藏语系之间，以及这些语系内部各语言之间的转换的难易程度问题。在这一方面，由于我们的翻译研究

人员和语言学家对于世界各国语言和语种掌握的限制，以及二者之间的某种隔离状况，如此的宏观研究还有相当大的缺口和发展余地。

翻译研究中一个比较棘手的问题是，在何种情况下可以断言是由于语言的问题而使得译文和原文产生差异的，在何种情况下则不是语言问题，而是其他问题，例如译者个人水平的问题或者翻译策略与方法高低的问题。在这一方面，不熟悉甚至不精通文本所涉各种语言的特点，常态与变异状态，而且不能估计其在翻译中的具体情况并根据其中的变化条件做出判断，就会导致对翻译基本问题的判断失误，或者将该解决的问题转移到其他不能解决的领域，做出文不对题的或不负责任的说明。因此可以说，归根结底，翻译的一切问题都是语言问题。就民族典籍的翻译而言，目前亟待一批掌握一种或多种民族语言的翻译研究专家。

8. 批评研究

批评研究自然包含对《福乐智慧》原本的批评，和各个译本的批评。这两个方面既有联系又有区别。区别在于原本的批评相当于一般的文学批评，虽然文学也可以有不同的侧重，例如文本批评、文化批评，以及更加侧重于影响的诗学或意识形态批评，和接受与反应的研究批评。而翻译的译本批评却是针对译本而发的，涉及文本质量的评价、译文策略和技能的部分，以及联系到译者和社会文化因素的批评意见。但是另一方面，若强调二者之间的联系即把二者看做是一个连续体，就会产生原本批评与译本批评的因果关系和影响关系，或原作效果与译作效果的关系问题。不过两个文本之间也有彼此可以平行比较的可能性，依据比较也可以得出一些批评性结论。值得注意的是，批评固然是评论性的，但未必总是评价性的，在很多时候，批评也可以采取非价值判断的形式或姿态。在非价值判断的问题上，可能是批评者超脱文化立场所采用的非本位立场，而价值判断的观点，在许多时候，往往是和批评者本人的文化

立场和身份密切相关。在《福乐智慧》这样牵扯众多文化因素的翻译批评中，甚至在只涉及原作的文学批评中，不同的文化背景和语境都会起作用。而这些作用，归根结底，既涉及对于翻译的性质与功能的理解，又可以受到翻译本身的影响而采用不同的观点对待之。

9. 理论研究

概括说来，《福乐智慧》的理论研究应当包括以上各个方面的理论问题的研究，但是这样说过于笼统。往高地说，可以说不直接研究这个作品而是研究由此产生的诸种理论问题。仔细地说，可以分为不同的几个方面的问题：文化融合理论研究、翻译与传播理论研究、语言学理论研究等等。例如，这部作品究竟如何为文化融合理论的研究提供新的问题和资料，值得重视。一般所谓的文化传播理论有波状理论和谱系理论，但这两种理论都不能有效地说明其中更为复杂的文化问题。例如，我们既不能准确地为当时的突厥—伊斯兰王朝做出文化谱系图，也不能说明其中的传播是由那些中心向边沿的渗透，因为这个王国当时本身就一个政治文化中心，是各种文化荟萃与发挥作用的集合地带。在这个意义上，目前流行的后殖民理论当然也不能说明其中的复杂情况。因此，需要我们根据具体作品的研究从中发现或梳理出新的理论来。

又如翻译传播理论研究。按照一般译介学的观点，把现有的译作作为现成的结果接受下来，按照一种或一些西方理论寻找一些线索说明它们的有效性，显然是不够的，甚至是有问题的。按照传统的翻译理论，只在文本转换上下功夫，把技巧和文本对照作为法宝，也是不可能有重大突破的。这里所谓的翻译传播研究，就是既要说明文化交流与融合的趋势，也要说明不同来源的思想和文化如何借助文学作品的翻译取得了某种妥协和融合，而在哪些方面取得了可以接受的传播效果，哪些方面则不是，或者有待于改进，从而对不同的翻译行为和结果做出评论和评价。但这还不够，还要尽力

在以上各个方面提出一定的理论创新，例如借鉴翻译传播理论考虑和语言杂合相应的文化杂合或融合问题，在文化融合理论中提出和后殖民理论不同的新的跨文化翻译理论，或者对现有的翻译理论做出必要的变异和改版等。

10. 翻译研究

要而言之，以上几个方面的研究都和翻译研究有着十分密切的关系，也都可以或多或少地算作翻译研究的某一方面。但是，我们要强调指出的是，这些研究还不能算作具体的翻译研究。由于下面将劈出专门的篇幅来讨论《福乐智慧》的翻译问题，这里兹不多言。

二、《福乐智慧》研究中的翻译理论问题

以下是关于《福乐智慧》的具体的翻译研究的讨论。我们将集中讨论其中所提出的版本问题及其对于翻译研究的意义，而且在可能的时候，还将尝试提出一些新的文本类型，或者以之可以丰富翻译研究的理论认识也未可知。

关于文本的产生，特别是原始文本，在翻译研究领域，就是原文，一直以来，没有十分明确而可靠的认识。概括起来，有下列几种意见：一种意见认为，原文是翻译过程的出发点和翻译转换的依据，甚至有人认为原文是翻译终极的不可企及的范本，也就是绝对标准。似乎原文凭空而来，一直就在那里，永远如此，一成不变。这是传统的翻译作为技能与转换的观点。另一种观点似乎要好一些，例如译介学的观点，认为原文固然很重要，但并不是不可改变，在翻译过程中，原文会随着译文的产生而发生不同的变化，它既不是终极的范本，也不是唯一的依据。这种观点不仅把原文视为理所当然，而且译文也被看作现成的事物和不可否认的事实加以接受，然后才去谈所谓译介和接受的问题，也就是究竟是哪些因素和条件使得译文成为这个样子的。显然，这和历史学上就是论事存在

即合理的观点是一致的。还有一种比较极端的观点，认为甚至在没有原文也没有翻译过程的情况下，只要在译入语文化中当作翻译来接受的，就是翻译了。这种“伪译”理论，其过于侧重译入语文化和接受者一方的偏见是显而易见的。“伪译”作为一个概念，除了具有接受方心理的研究价值以外，严格说来，不能选作翻译本身的研究。

在《福乐智慧》的研究中，我们发现，原文的产生和形成是一个极为复杂的过程，其本身就是一个文化累积与文本成型的适应性过程。这种复杂性体现在下列几个方面，或者说有下列表现形式：

（1）《福乐智慧》的研究是一个集合了不同抄本的发现过程

虽然有关的研究表明，《福乐智慧》成书于 1069 年或 1070 年，但是，迄今为止，并没有人见到过那个完整的原稿，而是以下三个不同的抄本同时存在于世证明了《福乐智慧》的存在。那就是：A. 赫拉特抄本，1439 年在今阿富汗赫拉特城用回鹘文抄成，现存奥地利维也纳图书馆；这是第一个被发现的抄本，发现并刊布于 19 世纪。B. 费尔干纳抄本，12—13 世纪用阿拉伯文纳斯赫体抄成，1914 年发现于今中亚乌兹别克斯坦纳曼甘城，现存该国科学院东方研究所；C. 开罗抄本，14 世纪上半叶用阿拉伯文抄成，1896 年在埃及开罗发现，现存开罗凯地温博物馆。这样，《福乐智慧》的研究就以抄本的研究作为基本的课题了。

（2）《福乐智慧》的定本（或再生母本）是一个集合了三个抄本的校勘本

三个抄本的存在，为一个统一的校勘本提供了文本依据。于是，在 1947 年，土耳其学者阿拉特（R. R. Arat）以这三个抄本为依据，整理和出版了一个相对完整的校勘本，包括 13290 行，2 篇序言，85 章正文和 3 个附篇。阿拉特对三个抄本进行勘校。这个勘校比较科学，比较完整。这一版本不仅是公认的权威版本，而且也是许多译本据以从出的翻译母本。之所以说相对完整，是因这种情

况，和道安当时翻译佛经的情况有几分类似，即都是有几分汇评汇校汇勘的意思。但不同的是，道安当时是拿不同的汉语译本进行汇编处理，而不懂原文，而阿拉特却是懂得原文的，所以翻译和校勘的质量可能更可靠一些。在这个意义上，我们可以把阿拉特的翻译母本称为“再生母本”。

（3）《福乐智慧》的变体版本在不同的国度有不同的名称和功能侧重

书名的变动意味着一个文本至少有了一段流传的历史和一些传播地区的覆盖面。在长期的流传中《福乐智慧》形成了它的不同的名称，代表不同的地区和文化对于这部书的取舍和侧重。原书的散体序言里有这样一段话，可以说明书名变动的复杂情况：

> 由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号。秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》。（《福乐智慧》，郝关中等译，民族出版社，2003年，译者序第2页）

作品题目的翻译独特地说明了：这一总体的认识在译者那里具有某种倾向性选择，即偏重于君王智慧和治世指南（类似于《王书》或《资治通鉴》的功能）。根据标题原文 Kutadgu Bilig，意为“能带来幸福的知识”，参考这部书的政治文化功能，美国学者丹柯夫把它译为 Wisdom of Royal Glory（荣耀皇族之智慧），并增加一个注释性的副标题 A Turko – Islamic Mirror for Princes（突厥—伊斯兰君王之镜）。显然，译作标题的设计是在对原作整体研究基础上，依据译者所理解的东方中古社会及其所反映的主题思想和社会功

能，对这部东方古典作品所做的进一步的文化定位和重新命名，属于再创造式的翻译。Wisdom of Royal Glory，点明了作品的主要内容及基调；A Turko - Islamic Mirror for Princes 则指出作品的语言及文学、文化传统渊源，将二者合而为一，可以回译为：《福乐智慧：君王荣耀之镜》。这样的翻译，为典籍翻译的标题提供了一个绝妙的“复杂翻译”的策略。

(4)《福乐智慧》的原本和译本是一个不间断的连续体的认定过程

我们一般倾向于把翻译看作是由原文向一个固定的方向翻译而去的一次性完成过程，而且往往只关注一个原本和一个译本，认为这就是翻译的全部了。同时关注几个译本的情况即所谓一作多译，就比较少见，而能同时关注一个原本在不同语言和文化之间同时出现的情况即多语种版本的情况，就十分不容易了。但是，《福乐智慧》的翻译打破了我们持有的这个简单的翻译概念。

要而言之，早期的三个抄本和阿拉特的校勘本不算，就晚近的情况而言，《福乐智慧》迄今为止已经有了十多个译本，而且集中出现在 20 世纪 60 年代以后。从译入语的角度而言，它的翻译方向可以分为向突厥语的译本和非突厥语的译本两个相反的方向。向突厥语的翻译包括，土耳其语、乌兹别克语、维吾尔语、哈萨克语、柯尔克孜语（即吉尔吉斯语)，向非突厥语的翻译则包括俄语、英语和汉语译本。前者的情况比较容易，因为文化和语言的差异不大，而后者的情况比较复杂，汉语、俄语和英语的文化和语言差异各不相同。

另一个复杂的情况是，《福乐智慧》的翻译直接译自原本的固然不可能，但即便翻译从出的原本各有不同，而且间接翻译和转译的情况也比较常见。例如，1992 年新疆人民出版社的柯尔克孜语译本，和 1989 年民族出版社的现代哈萨克语译本，前者是散体，后者是诗体，就是转译的。与此同时，散体和诗体的翻译形式选择

也是值得注意的。一般而言，诗体翻译更强调文学性，而散体翻译则更注意内容和思想的忠实性。例如，1983 年伊万诺夫的俄译本就有明确的文学翻译的艺术性标准。但这不是绝对的，丹柯夫的英文翻译，就是散韵交替的译本格局，也体现了很好的艺术性表现。对于这样模式，如何认识和解释，有待于在理论上作更加深入的探讨。

（5）语境化，再语境化：文化本原地与文本的创作及翻译浑然一体

在一般的理解中，“文化”是一个大得不得了的词，先在地包含了一切的意义，既是水，也是船，又是艄公和乘客。在这个过程中，语境也是一个最终起作用的词语，决定了作者、译者和读者，而翻译几乎成了创作之后的被许多东西决定的不得已或无奈的决策。但是在《福乐智慧》的产生和传播过程中，翻译却起着几乎是原发的作用，没有翻译，现存的任何一个本子都不会有——如果把抄本也看作是一种翻译的话。再下来的校勘本，就是更加靠近翻译的翻译作品了，并且作为母本而再生出来了。这些译本，以及一切后来由此产生的译本，向着突厥语和非突厥语的翻译，都是在一定的语境下被重新语境化的过程，这样，文化就本源地与文本的产生，通过不断地翻译而翻新出来了。这一过程，同时铺展在不同的地区和语言区域，适应了不同的语境和翻译目的，而被接受、传播和再传播，一直下去。

由此，可以总结一下《福乐智慧》的版本所引发的翻译的理论问题了：

（1）关于译本作为再生母本使得其他后续译本从出的可能性的认定：一部作品，可以在原本（即第一文本）丧失的情况下，依据其他文本（第二、第三或第四文本）产生出新的文本。这些文本的综合性汇编校勘本，可以最大限度地反映原著第一文本的面貌，或者作为其替代本，起到母本的作用。这种情况说明，在理论上，至

少不能否认译本具有权威性的可能性，和作为后续译本从出的母本译本所具有的派生性功能的作用。由于这个母本不是原发的母本，即实际上的第一文本，而是在翻译过程中再生出来的，但它确实起着任何其他文本所不能起到的作用，所以我们称其为“再生母本”。

（2）关于译本形成系统在翻译传播过程中不断适应和变异的认定：如《福乐智慧》所表明的，在文本的传抄、翻译和流传的过程，产生不同的文本变体，包括其标题本身都会发生变化。这种变化本身，既可以视为文本本身的潜力的实现和不同侧重的强调，以及各文本的互补作用的实现，也可以视为不同的文化环境对于这一文本的本体的选择性改造，或者视为文本对于特定文化环境的变异性适应的过程。而文学作品标题本身的变化，在原作里也有，例如《红楼梦》的命名系统，包含了《红楼梦》、《石头记》、《情僧录》、《风月宝鉴》、《金陵十二钗》等，它们揭示和解释了一部作品的不同主题和内容的侧重，构成一个完整的命名系统。但《福乐智慧》和《红楼梦》有所不同，后者是随着创作过程产生和完结的，前者则是在翻译过程中逐渐产生和丰富起来的，并将随着翻译过程的继续而继续出现新的译本命名。我们可以把丹柯夫以前的单一命名称为“简单命名”，而把丹柯夫的复杂命名成为“复杂命名”。复杂命名一般标题比较长，或具有副标题，或以十分复杂的标题形式企图揭示作品的多重内涵和文化功能。

（3）最后，这里要提出“派生文本”的问题。所谓派生文本，并非直接译自某一原本或翻译本，而是在文化传播过程中受其影响所产生的一些类似的文本。据研究，在《福乐智慧》诞生以后，曾经产生了一些以之为范本进行仿作的文本。

1900年国外刊布的14世纪的一份波斯文献，曾提到一部包括民事法典在内的成吉思汗的箴言集，也被称为《福乐智慧》。刊布者梅里奥兰斯基认为，成吉思汗传下来

> 的这本书正是11世纪回鹘语《福乐智慧》的仿作。(《福乐智慧》，郝关中等译，民族出版社，2003年，译者序第8页)

对于这样一种仿作，我们认为可以称为《福乐智慧》的派生文本。派生文本也是翻译的一种，但不是完全翻译，而是有条件的翻译作品。它比创译要更加具有创作的成分，但仍然属于翻译文本的范围。至于再扩大其范围，到了古代欧洲与之类似的作品，那就是同类作品，而不属于派生作品了。派生作品与同类作品的关系，恰好在于有无直接的影响关系。有的就是派生作品，而没有的则是同类作品了。据研究，在《福乐智慧》成书5个世纪后，对文艺复兴时代的欧洲产生了影响：

> 西方竞相以类似的形式表达自己的社会政治理想和伦理道德观念。欧洲人的《守法镜》，法国人和英国人的《君王宝鉴》，德国人的《亲王的箴言》和斯拉夫人的箴言集等，都同这种风格相近。在古斯拉夫人中则有《口才卓越者》，俄国人中有《雄辩的演说家》、《治家格言》等，也可归入这一类型。(《福乐智慧》，郝关中等译，民族出版社，2003年，译者序第8—9页)

文化之间的影响当然可以肯定，但这样说并不能排除西方社会在同一时期或者稍后时期出现的同类作品，也完全有可能是当地比较通行的文体和文本。试想在一个文化的轴心时代，将政治教化与伦理劝善合而为一的文学作品，甚至采用诗歌体裁借以传播一种文明规范的做法，原本也不是一种文化所独有的。甚至可以说，这是世界各主要文明在古典时期所共同具有的一种文学题材和体裁，只不过在不同的文化中其侧重与形式有所不同罢了。

三、重申博士学术研究培养中的几个概念

在这个序言的最后一部分，我准备讲一下翻译专业博士培养中的学术研究问题，其中有的时候，也会涉及民族典籍翻译的问题。我认为，到了现在，这个问题已经是一个无须回避而且大有可为的研究课题或研究领域，不能不给与关注了。

1. 学术基础

现在有些博士生的基础不好，一方面在于教育制度和教学内容的消极效果，一方面也在于学生自己的学术路子有待于调整。对于导师来说，主要的却要关注学生人学动机的考察和研究方法的养成，目前看来，一般只重视西方现代翻译理论的掌握，而且当作现成的知识和教条，并不是作为可以利用的智慧和方法的资源，是一个普遍的严重的问题。忽视翻译实践能力作为基础和翻译批评的见解作为借鉴，直接强调重视理论，而且将理论等于西方现代译论，就使得学生的基础不够宽厚，也不够扎实，甚至不知道研究为何物。实际上，一个翻译专业的博士，应当掌握中西古今的翻译理论，中西古今的翻译史和翻译文本资料，更应掌握人文的解释方法和科学的实证研究方法，中外语言能力和学术写作能力自不待言。但这也只是一些学科的基础，而不是自己的特长。

对于欲从事民族典籍翻译研究的博士生来说，下列学科知识和研究能力是不可缺少的：

（1）民族学、人类学（体质人类学和文化人类学）的原理、知识与研究方法的掌握；

（2）中国学（海外汉学）、蒙古学、敦煌学以及其他关于中国研究的渊源与动态掌握；

（3）中国文学史、文化史、外国文学及比较文学与世界文学的概貌与重要作品的熟悉；

（4）中国民族文化、文学从古代到现代的掌握，以及相关的语

言（包括汉语、民族语言与外语）的掌握和应用；

（5）中外及国内民族关系史、交流史以及中华多民族文明史与文学发展与交流的综合资料的掌握和趋势研究；

（6）其他，如学术联系，资料与工具书等。

2. 独立领域

所谓领域，就是依靠相邻学科形成的相对稳定的知识体系和学科资料，以及与研究方法和观点相联系的知识和能力的总体。博士的研究领域不应是大家认可的千篇一律的现成的知识堆积，也不是统一规定的读书单和通用的知识体系，而是自己独特的兴趣与长期探索的倾向，包括对于历史知识的活的认识和对于一些终极问题的持久关注的结果。也就是说，研究人员要阅读一些周围的人们不曾阅读的书籍，关注一些同行们未曾想到的问题，以资对基础知识（学科知识）的独特结构和知识进行重新组合，还有长期以来对某一类问题或现象的关注，对一些独特领域的资料的收集，熟悉某些特殊的研究任务所需要的方法和技能。一个人没有独特的领域就不可能形成好的研究选题，不能允许一个人的学术长期没有自己的领域，或者游历于学术研究的视野之外。

关于博士层面的领域和选题，有些人过分依靠导师。其实，导师的研究范围不一定能够成为学生的研究选题，倒是应当鼓励学生逐渐形成自己的领域，例如民族神话与民间传说，民族史诗，民族历史、哲学等研究领域，熟悉相关的学科和研究方法，以便借鉴和创造。但导师应当有博大的胸怀，广阔的视野和对本领域及相邻领域的若干课题的敏感，对人的问题的很好掌握，以及计划能力、预测能力和想象力，从而能够保证一个选题的成功确定和顺利实施，以至于最终理想地完成。可以说，在选题和学术领域的确定上，导师具有重要的领路人的作用，但不能替代或包办学生的研究，也不能采用硬性摊派的方法。

3. 研究课题

课题取决于一个研究人员的学术研究基础，它必须变化为能力；限制在研究人员的有效的知识领域，进而转换为可以界定和操作的课题。博士的研究课题应当在学科的前沿，但这取决于研究人员对于整个领域的视野的宽窄，和对于本学科的研究性质的深入理解，以及在此基础上对于某一问题的研究重点与难点的认识。没有慧眼就什么课题也看不到。一门课、一本书、一个人作为研究课题，是现成的孤立的死题，必须有破解之法才能作为课题。联结性研究课题是在二者之间，或两个变量（构成因果），或观点与资料（寻求解释），或两个领域（寻求类比或推论），等等。原创性课题是最难的，但未必意味着是理论的原创性。对于学生来说，找不到课题或找到了随意改换题目，和将大家流传在口头的问题误认为是研究课题，不考虑是否适合自己或有无突破的可能，是常见的选题误区。

就民族典籍翻译的领域而言，除了第一部分所说的研究课题一外，大约还可以有如下的课题思路：

（1）进行某一民族的典籍的翻译史的研究，得出分期或趋势的研究结论；

（2）就某一民族典籍文本进行系统的翻译考察研究，得出具体的评价性结论；

（3）就一个民族的典籍翻译进行综合性的研究，得出较为普遍性的综述性结论；

（4）以某一个人的创作或翻译作为对象进行翻译研究，得出具体的翻译研究结论；

（5）就某一位翻译家在相关领域里的成果进行研究，得出某一人的翻译研究的结论；

（6）就民族典籍翻译进行各个领域或方面的翻译比较研究，得出相对的比较性的研究结论；

（7）就某一民族典籍的某一文体进行单独的或比较的或综合性的研究，得出不同的研究结论；

（8）运用民族志方法，田野调查方法或其他人类学方法进行民族典籍实证性翻译研究，得出相应的结论。

（9）就民族典籍翻译和汉族的交流关系进行研究，得出文化交流史和跨文化的研究结论；

（10）其他可能的研究课题，以及上述课题的不同的结合形式。

4. 研究方法

方法是可以提前学会的，那就是具体的研究方法，包括查阅资料，进行调查研究，提出假设、验证假设，进行合理的理论推论，以及学会学术写作等。这里所说的方法是与一定的课题研究有关系的方法。究竟是方法确定课题，还是相反，课题决定方法？在一个课题里，要首先考察前人的研究方法，如果没有发现方法的问题，也没有资料与观点的问题，就无法产生新的突破。有些人把理论等同于方法，这只是在哲学领域里才有可能是那么回事，而在许多研究的情况下，理论观点充其量只能为具体的研究提供认识的参考，而不能过分倚赖其当作真理，即理论既不是出发点，也不是归宿和结论。

也可以根据一个具体的研究课题制订研究方法而变为计划，这样不同的研究就有了自己方法，或方法的总和，但不是综合研究。所谓的“综合研究”在国外一般不予以承认，认为是把现有一些研究结果拿来拼凑在一起的不动脑子的办法，也不可能有什么发现与创建的大杂烩。大陆的学者特别钟情于这样的方法，称为结合、综合和整合，实际上，既没有问题，也没有材料和观点，连直接的问题假设都没有，直接从前提进入结果或结论——往往和某一个最新的理论家的论述完全一致。这里要强调的，是实证研究方法，无论是作为资料的考证还是作为思想的考察，都需要一个实证的研究作为基础。甚至文学翻译批评的评论性研究，或者主要依靠文字资料

的汇总性研究，都要以实证研究为基础。即事先要有问题和假设，而研究的结果要有所发现，有所证明，有所否定，有所前进，或者有所批评，有所批判，甚至在理论上有所建树，有所推进。在这里，思辨有其用武之地，但只是在某些环节上才能起作用，不能过分依赖，也不要把不同的研究类型混为一谈。

5. 研究成果

科学研究的成果可以呈现为不同的形式和表现为不同的形态，例如发现了新的材料，对新材料作出了新的解释，或对旧材料作出了新的解释，或者产生了新的理论和观点，或者补充了新的材料或观点，或者澄清了多年的误解而出现了新的认识，或者重新论证或证伪了以前的研究结果或结论等等。进一步而言，开拓了新的研究领域，扩充或加深了原有的领域，从相邻的领域引入新的方法或观点来说明该领域的问题，提出或提供新的参照系，都属于研究的结论和成果。

总之，发现是文科研究的核心，解释新意可视为发现的一种形式。在此意义上，将国外一种新的翻译理论拿来进行介绍，或作出评价，只是一种研究的前提或基础性工作，本身很难说有什么研究的结果。如果用一种理论去企图解释一些新的资料或评论一部译作，并且有所发现，能见人所未见，就可以算作研究了。这种情况，和把一种理论和另一种理论相比较，相结合，或相互解释的研究类型有些不同，前者带有应用性研究的意识，后者则属于纯粹的理论研究领域，但都是值得提倡的研究。

民族文化典籍翻译的领域内，目前已经确认的研究成果有以下几个类型：

（1）在宏观上，关于民族文化对于汉族文化的弥补性关系，就民族文学典籍的类型而言，可以说弥补了汉语言文学史上神话不足、史诗缺失等文学类型的不足，得到了一个相当辽阔的视野，使得中华民族大文学、大文化的宏观格局在望；

（2）关于“古本复原”的研究，以《蒙古秘史》原本缺失为基础，以考察其蒙译、汉译以及外译为例，集中讨论了原本缺失和古本复原在理论上的可能性，并对实践上的努力作出客观而有价值的肯定性评论；

（3）以《福乐智慧》的版本为研究对象，确定了“再生母本”，“派生文本”和“相关文本”的几个类型，认为它们是在创作、翻译与传播过程中与文化交流同步进行的一个过程，由此发现了核心的和边缘的文本产生机制和翻译的内核和影响的外围等双重传播结构，作为所谓翻译过程的一种宏观的模式探求；

（4）以《论语》、《中国文论》等英译及其汉译为基本文本，通过其中的正文复现和注释与序跋内容的分析，重申了有关研究发现中的“往复翻译”问题，确认一个民族的典籍只有经过外译和传播然后又返回到本民族的文学文化之中，才可能受惠于人类文明和世界文化，形成对本民族也有利的滋养——视为“文化反哺”；

（5）以林语堂的《京华烟云》、《瞬息京华》为例，探讨一种文化可以用外语写作而加以表现的可能性，并就其英语翻译的不同汉语译本，研究其多种表现的可能性。由此确定的是一种文化上的“无根回译”现象，反而使得中国文化本身成为反复翻译的对象，这是十分有趣的；

（6）在概念上，一个民族的文学只有经过本民族的创作和对外翻译的途径，再经过比较文学的对比研究的视野，才有可能进入世界文学，从而成为人类文明的一部分，进入到一个全球视野的学术观照之中，并为其他民族的文人精神所关注。这是一条译介学的必由之路，也是普遍而有效的文化传播道路。但是只强调外国文学的译入，而忽略本国文学的译出，以至于相互之间的互译互动，使其学科的偏颇处，需要克服；

（7）在涉及一个民族的翻译研究中，实际上会有民族对汉语的翻译和汉族对民族的翻译、民族对民族的翻译并包括逆向翻译，民

族对域外的翻译，域外和汉族对民族的翻译，以及经过汉译以后的民族典籍对外的翻译，和外来典籍对民族的直接翻译等途径。这里有民族学、翻译学、语言学、人类学等研究的综合视野这些研究的结果，最终可能建立民族文学的翻译网络，成为世界文学的纵横交错的复杂格局和辉煌前景。

正是怀着这样一种美好的愿景和学术的信心，我将结束这样一篇较长的序文。此时此刻，我的目光和思绪又回到几年前的事件，并徘徊在当下的问题里，进而将投向更加遥远的未来。那是一个有意思的话题，和一些难忘的吉光片羽：

> 有一年，新疆大学的硕士应届生李宁考入南开大学读博，在我的指导下从事《福乐智慧》的翻译研究，成绩斐然，现已毕业，留在了京城工作。可能正是由于这些学术的交往，使得我十多年以前的一次新疆之行，那是从西安到新疆乌鲁木齐的一次收获颇丰的讲课和旅行到伊犁边疆的美好记忆，时常在我的脑海浮现，和那些熟悉的面孔一起召唤我的想象，加深我的铭记。也就是那一次历时半月的新疆之行，在接近终点的时候，伊犁河畔那闪耀的黄昏，桥头上，微风里，有着手风琴伴奏的维吾尔的独特婚礼，从人的心头愉悦之情油然升起，从此我萌发了一面旅行一面写诗的念头，从此搁下了略嫌枯燥的写散文游记的笔。（《特色汉英翻译教材》谢旭升编著，新疆大学出版社 2008 年）

记得当年从新疆回来，写下了一首新诗《伊犁河》（那条从俄罗斯发源又返回俄罗斯的河流）。这里我把它献给我的弟子，作为对她的婚礼的一份礼物，也献给投身于民族文学翻译研究的朋友，祝愿你们有美好的生活和辉煌的成就，和一个更加辉煌的未来：

伊犁河

你是否刚从俄罗斯回来——
一身夕辉还闪烁着异国的风彩？
怎么，这就要回到俄罗斯去，
巴尔喀什湖难道就是大海？

你可巧赶上维吾尔的婚礼：
微风从新郎手风琴上吹送着情爱；
你激动的泪水抛洒出串串珍珠，
给桥上那娇羞的新娘佩戴。

伊犁河，远方的河，
你永远在我梦中——
自从那个如梦如醉的黄昏
青春欢笑在波浪中。

啊，夕阳注视的伊犁河
是老人眼中的新娘。
你那美丽动人的目光，
何时才能遗忘！

王宏印
2010年4月30日
南开大学寓所

前　言

在我国翻译领域，少数民族文学作品的研究情况一直比较薄弱，诸多重大课题无人问津，甚至可以说民族文学作品的翻译研究尚未真正开始。所幸，已经有学者体察到目前我国翻译学框架中民族文学翻译研究的缺失，对民族文学的翻译提出观照。本课题是首次对维吾尔族典籍的英译进行研究，也是民族文学典籍翻译研究的初期尝试之一。

维吾尔族古典长诗《福乐智慧》问世于公元11世纪，成书于古丝绸之路重镇喀什噶尔，是维吾尔文学史和突厥—伊斯兰文学史上第一部，也是最重要的大型文学作品之一。作品原稿早佚，现在通行的版本是土耳其学者阿拉特（R. R. Arat）以三个手抄本为基础整理而来的校勘本。本课题的研究对象为美国芝加哥大学教授罗伯特·丹柯夫（Robert Dankoff）翻译的《福乐智慧》英文本 *Wisdom of Royal Glory*（*Kutadgu Bilig*）：*A Turko – Islamic Mirror for Princes*。该译本1983年出版，是迄今为止从阿拉特校勘本直接译出的唯一个英文全译本。

研究的基本思路是以原作和译作的社会历史文化背景为参考系统，从《福乐智慧》的基本价值和特点出发，以英译本的翻译事实为依据，对《福乐智慧》英译本做出客观、恰当的评价，并对译本体现出的具体翻译状况进行总结和理论反思。《福乐智慧》思想文化与文学艺术两个方面的价值，构成本研究的两个基本角度。

本文作者认为，译者丹柯夫的学者身份决定了译者在文化研究和文学译介这两个基本翻译目的之中更偏向于文化研究。因此，可以看到，英译本对原作文学形式和其他艺术特点的尊重程度远不及其对原作基本思想文化的尊重。然而英语读者对《福乐智慧》这样一部中世纪突厥文学作品的陌生，同样令译者担忧。译者置身于如此两难的境地，不得不在忠实、准确地反映原作思想文化和保证译本的连贯、可读性之间寻求平衡。

由于原作无论在思想文化，还是在文学艺术方面都非常复杂，本文无法面面俱到，只选择宗教、哲学、民俗和柔巴依四项重要内容进行研究。研究中综合运用了宗教学、民俗学、哲学、文化人类学以及诗学等多种视角，着力深入分析和呈现英译本对原作思想文化以及文学艺术特点的处置。

宗教、哲学、民俗和柔巴依四个方面的研究显示，尽管译者不是一个职业的翻译家，也没有清晰的翻译理论意识，尽管《福乐智慧》在语言、文学和文化层面上均有着高度混杂性，英译本还是成功获得了其在译入语中的双重价值——学术研究价值和文学文本价值。译者通过有限度地背离原作，完成了文本在译入语中的重建，以译入语读者熟悉和易于接受的方式传递了原作的基本信息，甚至还保有一定的文学风格。在尊重原作事实和译本事实的基础上，对英译本的翻译目的以及翻译效果进行分析，结果表明译者有着自己的翻译策略。这一策略不同于传统的归化、异化两大基本策略，既不完全倒向原作系统，也不完全倒向译入语系统，而是表现出一种中间状态。基于学界已有的相关讨论和《福乐智慧》英译本的基本翻译情况，本文提出“双向构建”策略。这一策略表现为：在翻译过程中，以源语文化和译入语文化为资源，运用淡化和温和渗透的办法，试图在处于源语文化和译入语文化之间的第三文化空间（the third space）里完成作品的重构。最终的翻译产品则表现为一个文化的双向构建物。“双向构建”策略不仅体现在《福乐智慧》

英译本中，它在翻译实践中运用得比归化、异化策略更为普遍，尤其在典籍翻译中是一种值得继续尝试的途径。

本文主要由四部分组成。

第一部分为绪论。绪论阐述本选题的动机与意义，介绍《福乐智慧》在国内外的研究历史与现状，翻译流播情况，研究的目的、方法、难点与创新点，以及文章的基本结构。

第二部分为《福乐智慧》英译研究提供研究基础。包括前两章。第一章详细考察《福乐智慧》的版本、作者、创作背景等，以更好地理解原作；清理长期以来《福乐智慧》研究中存在争议的问题，介绍英译本的基本情况，主要针对译作相对于原作在形式和附加的认知信息等方面的变化，以便进入随后各章专题研究。第二章分析作品文学层面的基本特点和艺术成就，并通过史料梳理，对作品体现的各主要文化成分进行区分，并对作品的文化类型进行定性。

第三部分是对《福乐智慧》英译本中思想文化和文学艺术翻译的研究。本部分内容包括第三、四、五、六共四章内容。第三章讨论《福乐智慧》宗教思想的翻译。在对西域宗教信仰变迁梳理的基础上，析出作品中的主要宗教思想及相互关系，分析身处基督教文化系统中的译者，对作品中蕴含的传统的萨满教信仰、伊斯兰教思想以及苏菲神秘主义、佛教等宗教思想的翻译。第四章讨论作品哲学思想的翻译，追溯作品的哲学思想来源，理清其思想发展的脉络，分析译作对原作政治哲学、思维方式、伦理道德观念等的阐释与顺应。第五章以文化人类学为主要视角，考察作品中民风民俗的翻译情况。第六章柔巴依的翻译，作为文学艺术翻译的代表，单独列为一章做专门研究。追溯柔巴依诗体的源头，依据其基本要素认定《福乐智慧》中的柔巴依及其价值，在原作与译本时代诗学的观照下，对英译本中柔巴依做出分析和评价。通过与波斯诗集《柔巴依集》汉译、英译的比较，对作为短诗体的柔巴依翻译进行总结。

此部分是研究的主体部分，主要对译本中的具体翻译现象进行分析、解释和评断，为最终的译本总评和理论反思提供实践和认识基础。

第四部分为总评和理论反思。即第七章和结语。第七章对英译本做出总体评价，在对前述各章翻译情况认识的基础之上，分析译者的总体策略，并进一步提出与归化、异化相并列的第三种途径——双向构建策略。

Preface

In China, less attention has been paid to the translation study of minority literatures, which left many important issues untouched. Fortunately, scholars have perceived the absence of the translation study of minority literatures in the whole framework of the Translation Studies in China. The present dissertation on the English version of Kutadgu Bilig is one of the first attempts made in the translation study of minority classics.

As the first monumental poem on statecraft and wisdom in the old Uygur language, Kutadgu Bilig was completed in Kashghar in 11 century. Only three manuscript copies are known to exist, and the popular version now is a critical transcription based on those three extant copies published by the Turkish scholar R. R. Arat in 1947. The object under discussion in this dissertation is the English translation of Kutadgu Bilig, namely *Wisdom of Royal Glory: A Turko – Islamic Mirror for Princes* by Professor Robert Dankoff from University of Chicago. It is by far the only English version that is translated directly from Arat's Critical Edition.

The value of Kutadgu Bilig lies in two major aspects, culture and literature, which naturally become the two basic perspectives of this dissertation. Dankoff, restrained by his status of being a scholar, has shown preference to the cultural values reflected by the work, rather than its literariness. The translated version left the readers this impression, accord-

ingly. Meanwhile, the translator was concerned with the fact that the target readers are not familiar with the original work due to the big differences of time and culture. In such a dilemma, the translator has, on the one hand, to translate the work faithfully in the respect of the philosophical thinking and culture. On the other hand, he exerted his every effort to translate the poem into fluent, enjoyable English prose.

Although the translator is neither professional nor well – informed in translation theories, he made a model in translating Kutadgu Bilig. In the regard of the research on religion, philosophy, folklore, and Rubai, the translator succeeded in killing two birds with one stone: the achievement of the double values – academic value and literary value in target language. Drifting away from the original work to a small degree, the translator manages to reconstruct the original text in target language. The research on the translation has indicated that the translator sticks to his own translation strategy. It is different from the traditional binary opposition of foreignization and domestication in the field of translation. In the context of the relevant discussions on the translation strategies and the text of translated version of Kutadgu Bilig by Dankoff, "two – way construction strategy" is put forward in the dissertation. The strategy exhibits its key feature as dilution and mild penetration in the process of translating. It attempts to establish a "third space" between source culture and target culture, in which the translator is able to reconstruct the original text. With that strategy, a "two – way construction" translation work ensues. The phenomenon can be found not only in the English version of Kutadgu Bilig, but also in translation of many other classics. Besides the foreignization and domestication, the "two – way construction", rises as another key word in translation strategy.

The dissertation is composed of four parts.

The first part is an introduction. It introduces the subject, significance, the historical and current research on kutadgu Bilig and its translations, methodology, key points for research as well as the basic structure of the dissertation.

The second part includes the first two chapters. It provides general information about the author and backdrops of the original work and the English version. Also the cultural components and the literary features in kutadgu Bilig are analyzed.

The third part is a close study of the translation facts in the English version, which includes four chapters from the third to the sixth. This is the major part of the dissertation, it deals with respectively the translation of religious thoughts, philosophy, folklores and Rubai. The theory of religion, folklore, philosophy, cultural – anthropology, and poetics are burrowed to ensure a thorough and well supported evaluation of the translated version. With the analyses of the specific translation phenomena and possible reasons lying behind, this part offers a practical and perceptive foundation for the theoretical reflection and the general evaluation of the translated version.

The last part includes Chapter seven. Chapter seven makes an overall evaluation of the translated version and also elaborates and deepens the research on the "two-way construction" strategy shown in the translated version. Then there is a brief review of the whole research, pointing out the shortcomings in the research and the vision of the future study.

目　录

绪　论

一、选题动机和意义

选择《福乐智慧》[1] 英译研究这一课题，受启于导师王宏印教授宏阔的学术视野对民族文学（专指少数民族文学）典籍翻译的观照。中国是多民族国家，具有丰富的少数民族文学典籍。然而遗憾的是，在我国翻译研究领域，民族典籍翻译长期以来一直处于边缘化状态。这就造成了两个后果：一方面客观上缩小了我国典籍翻译研究的领域，另一方面民族典籍的翻译也缺乏翻译批评的监督和导引。而民族典籍翻译研究的开展不仅有益于我国各民族文学的共同繁荣，也有助于中国典籍翻译研究能在更广泛的实践基础上获得更具普适性的理论启发。目前民族典籍翻译研究还是一片待开垦的处女地，神秘而富有魅力，充满挑战而富有机遇。

由于生活环境的便利，本人对维吾尔民族及其文化有切身的体验和了解，开展维吾尔文学典籍翻译研究在对原作的理解和把握上，在相关资料获取以及和该研究领域专家学者的及时沟通方面都很方便。而《福乐智慧》这部享有世界声誉的文学经典无疑是作为维吾尔族古典文学翻译研究开端的首选。鉴于对维吾尔文学典籍的

---

① 作品原名为 *Kutadgu Bilig*，我国研究界普遍沿用已故历史学家冯家升教授的译名《福乐智慧》。

特殊兴趣，和《福乐智慧》及其英译本的独特魅力，最终选定《福乐智慧》英译本为研究对象，作为民族典籍翻译研究的尝试性努力。

《福乐智慧》成书于回历四百六十二年，即公元1069至1070年，作者为巴拉萨衮人优素甫·巴拉萨衮尼，因为献此诗给当朝的统治者布格拉汗而获封“哈斯·哈吉甫”的称号。因此作者又称优素甫·哈斯·哈吉甫。这首长诗共计13290行，以古典的玛斯纳维体即双行押韵体写成，中间夹杂有200首被称为“柔巴依”的四行诗。作品通过四个虚构的象征性人物的故事，以对话形式表达了作者的政治理想、社会思想和人生哲学。本选题的意义主要是从《福乐智慧》在维吾尔文学史、突厥文学史，乃至中国文学史上的地位及其艺术和思想文化史价值，翻译研究与《福乐智慧》研究之间的关系，以及《福乐智慧》英译本自身的独特价值等三个方面来考虑的。

季羡林先生曾指出：“世界上历史悠久、地域广阔、自成体系、影响深远的文化体系只有四个：中国、印度、希腊、伊斯兰，再没有第五个；而这四个文化体系汇流的地方只有一个，就是中国的敦煌和新疆地区，再没有第二个。”[①] 维吾尔族古典长诗《福乐智慧》[②] 正是这一具有多重文化色调的土壤所孕育出的智慧之花，是用喀喇汗王朝自己的语言——回鹘语（古维吾尔语）写成的第一部大型作品。其命笔地巴拉萨衮与成书地喀什噶尔皆为丝绸之路交通要冲，东西方文化交流的重镇，萨满教、伊斯兰教、佛教、景教等各种宗教思想曾在这里纵横交织；回鹘传统文化、波斯—阿拉伯文化、印度文化、希腊文化、儒家文化在此处熔于一炉。“文学具有

---

① 郎樱：《试论〈福乐智慧〉的多层文化结构》，见《福乐智慧研究论文选》，144页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1993。

② 关于《福乐智慧》的族属问题，目前国内外学术界主要有三个观点：所有古突厥语族共属观，维吾尔族独属观，其他民族独属观。本文取维吾尔族独属观。

忠实地记录各个时代的特色和保留最生动的、含义深远的世态人情的特殊优越性。”[①]《福乐智慧》充分体现了这种优越性，以诗的语言记录了维吾尔族在中古时期的政治、经济、法律、伦理、哲学、历史、文化、宗教等社会形态概观。透过固化于文字中的现象和观念，呈现出中世纪回鹘人在漠北时期结束后，游牧文明与农业文明碰撞、融合、共同发展的繁荣画面，具有丰富的世界文化价值，而无论汉文史籍还是阿拉伯—波斯文史资料中关于喀喇汗王朝极为有限的记载，又使之具有一定的历史文献价值。

作为“突厥—伊斯兰900年历史上第一部主要文学作品”[②]，《福乐智慧》结构完整、篇幅宏伟。它不仅奠定了回鹘文学的辉煌开端，还和与它同时代的巨著《突厥语大词典》一起树立了民族文化的鲜明旗帜，被认为是那一时代面临阿拉伯文化和波斯文化的挑战而坚守自身传统文化的典范。它成功地引进了波斯诗歌的阿鲁孜韵律，借此开创了维吾尔诗歌古韵律双行体的先河，独创性地运用对话形式，塑造生动、鲜活的人物形象，展现四个象征人物间的思想交锋，为诗作平添了戏剧色彩。其语言丰富、流畅，节奏铿锵，既具有形象美，又具有音乐美，达到了很高的文艺学、美学造诣，是当时已臻于成熟的维吾尔书面文学语言的杰出作品。它的产生标志着维吾尔文学从民间传统走向学术系统的高度发展阶段，为后世维吾尔文学的繁荣打下了坚实基础。“《福乐智慧》一书的出现不是个别现象，它在突厥文学中开创了一个‘喀什’时代。”[③]

可以毫不夸张地说，无论对于突厥学，还是中国文学史、中西文化交流史，《福乐智慧》研究都有着重新书写历史的重大意义。

---

① 勒内·韦勒克、奥斯汀·沃伦：《文学理论》，111页，南京，江苏教育出版社，2005。

② Dankoff, Robert. (trans.) *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Introduction. Chicago: The University of Chicago Press, 1983

③ [俄] 维·维·巴尔托里德、[法] 伯希和等：《中亚简史》，耿世民译，134页，北京，中华书局，2005。

著名作家老舍曾指出："它不仅是维吾尔族的宝贵遗产，同样也是构成祖国文化历史的宝贵财富。"① 中国社科院民族文学研究所所长杨义先生在谈及重绘中国文学地图时认为其后世影响深远：

> "重绘"文学地图，这就涉及我们对整个中华民族的文明发展与文学发展的整体性看法的问题。……公元11世纪，也就是说中原欧阳修、苏东坡他们在写宋诗、宋词的时候，写几十个字，一二百字很精致的、很感伤的文字的时候，在我们的维吾尔族——那时候叫"回鹘"——他们的祖先，在喀拉汗王朝，居然有一个诗人写了一首诗，叫做《福乐智慧》，一万三千行。一万三千行是个什么概念呢？但丁的《神曲》就是一万三千行……一万三千行的诗，对于我们的西北民族，包括对成吉思汗那时候的写作都有很深刻的影响。但是我们的文学史中一句话也不提。所以这样的文学史就不能说是一个完整的文学史。②

迄今为止，《福乐智慧》研究已经有近两百年的历史。然而，诚如土耳其著名学者阿·迪拉恰尔所说："《福乐智慧》犹如灯火辉煌的城市，进入其中的人会眼花缭乱，无人能游遍每个街道，每个人所记述的不过是各自的所见所闻而已。"③ 于这样一部具有史诗般宏大规模，民族文学语言开创之功，即使在世界文化史上亦属罕见的作品而言，《福乐智慧》的研究或者说"福乐智慧学"还有很长的路要走。那么这条路该如何走呢？"《福乐智慧》研究能否

---

① 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，译者序言，郝关中等译，北京，民族出版社，1986。

② 杜悦：《必须重绘中国文学地图——中国社科院文学研究所所长杨义先生访谈录》，载《中国教育报》，2004年12月16日，第5版。

③ 买买提明·玉素甫等：《论伟大的学术里程碑〈福乐智慧〉》，255页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，2000。

取得重大突破，取决于多种学科的国内各民族专家、学者共同努力”。①

“福乐智慧学”作为对《福乐智慧》这部长诗的全面研究应当至少包括下述几个方面：一、作者研究；二、文本内容与形式的研究；三、突厥语言学与文献研究；四、思想文化及中西文化交流史的研究；五、喀喇汗王朝社会生活、自然科学等的历史再现性研究；六、文本传播与接受的研究。目前这些方面的研究已有不同程度的展开，大多数研究主要集中在四、五两个方面，其他方面也有所涉及。而研究最贫乏的当属第六个方面。本选题的研究内容正属于上述第六个部分中作品的传播与接受，再细分下来属于作品的译介和翻译研究，是《福乐智慧》研究的天然组成部分；同时也属于中国少数民族典籍外译研究，是中国典籍翻译的重要组成部分。

从目前的状况看，《福乐智慧》的翻译研究获得了难得的契机，开展《福乐智慧》翻译研究的条件已趋成熟：

1. 国内外《福乐智慧》研究已经取得的各项成果为其翻译研究奠定了一定的认知基础。

2. 当前翻译学的发展为其翻译研究提供了更开阔、更丰富的研究视角和理论指导。

3. 各少数民族史诗的搜集整理改变了“中国文学无大型史诗”的宿见，少数民族文学逐渐获得重视而被公认为中国文学不可或缺的组成部分，走入更多其他学科、领域学者的理论思考范围。

但同时仍然存在一些不利因素：

1. 目前《福乐智慧》研究缺乏多学科系统知识的观照，一些方面研究得还不系统、不深入，例如对于作品中的民俗和柔巴依几乎处于未研究状态。

2. 尽管《福乐智慧》研究同翻译活动密不可分，但《福乐智

① 见冯大真所作序言，新疆社会科学院文学研究所：《福乐智慧研究论文选》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1993。

慧》翻译研究仍然是一片空白。这里不仅指其英译研究，包括其汉译和古体今译都还未曾开展。因此，本课题可资借鉴的研究基础薄弱，相关资料极为有限。

《福乐智慧》用回鹘语写成，其研究的第一步注定从翻译开始。文化思想史与文艺学两个方面的突出价值，使其翻译研究具有广阔的前景。《福乐智慧》原作文化内涵的丰富性在我国文学作品中可谓绝无仅有，对其翻译实践的考察，了解译者在原作文化诗学与自身所在文化诗学之间的妥协与认同，无疑将带给我们文化流播的深刻见解和翻译文化研究的理论启迪。由于汉语文学史中缺乏长篇大型诗歌类型，我国在大型诗歌或者说史诗外译方面的研究相当薄弱，专门的研究可以说尚未开始。因此，《福乐智慧》翻译研究不仅对维吾尔典籍翻译具有开先河的重要意义，同时也有望为今后我国三大史诗翻译的专门研究谱写一篇序曲。

本课题的研究对象是美国芝加哥大学教授罗伯特·丹柯夫（Robert Dankoff）于1983年翻译出版的《福乐智慧》，名为*Wisdom of Royal Glory*。这是目前为止唯一从阿拉特校勘本直接译出的英文全译本。在文体形式上，除了原作中的200首四行诗保持了诗歌体以外，所有的双行都译为散文。在内容上，《福乐智慧》中各种宗教及思想文化交织杂糅，既构成了翻译中的难点，也成为东西方思想、文化交锋的舞台。那么英译者丹柯夫是如何以西方视角对中世纪东方文学、思想、文化进行阐释，他的阐释与原文本相比带来了怎样的变化，变化背后的原因是什么，产生了怎样的实际效果，译本的社会功能与原本又有怎样的不同等等，有一系列译学问题值得探讨。

《福乐智慧》的英译研究还有着格外特殊的意义。《福乐智慧》主要的11个译本所涉及的语言共8种，其中现代维吾尔文散体译本属古体今译和复译，哈萨克文和柯尔克孜文译本属现代语转译。除俄语、英语和汉语外基本上都是原突厥语族的译本，如维吾尔

语、乌兹别克语、哈萨克语等。俄语属印欧语系斯拉夫语族，但由于原喀喇汗朝的部分辖区后来成为前苏联版图，俄译本相当于一个国家内各民族语言间的翻译，其情况类似于我国的《福乐智慧》汉译本。严格说来，《福乐智慧》的现代传播基本上局限于古代突厥语民族所在的居住地和所属国，而各译本所涉及的语言种类也主要为突厥语族的语言。只有英译本是《福乐智慧》真正意义上走出突厥语族的圈子和地域，迈向世界文学舞台的重要一步，是其现代传播中的大事。

二、《福乐智慧》研究历史与现状

由于原作遗失，《福乐智慧》成书虽早，却在长达近几个世纪的时期里不为人知，直到18世纪末普尔戈什塔里在古旧图书店里意外发现维也纳抄本，这部重要的文化典籍才得以重见光明，随后又发现了另外两个抄本。随着三个抄本的发现，学界开始了对《福乐智慧》的研究。国外一些东方学者与突厥学家很早就开始对以上不同版本进行解读、标音和转写，还进行了大量的翻译和研究工作。《福乐智慧》的研究始自法国突厥学家A. 卓别尔（A. Jaubert，1779—1847年）。1825年，他在《亚洲杂志》上首次发表有关《福乐智慧》的报告，对维也纳抄本做了初步的解读，并刊布了该抄本的片断，揭开了《福乐智慧》研究的序幕。而国内对《福乐智慧》的研究则起步更晚。由于11世纪回鹘汗国统辖的一些区域现在已不属于中国版图，而《福乐智慧》成书后主要在现在中亚地区流传，3个抄本先后发现于土耳其、埃及和乌兹别克斯坦，抄本发现后的一百多年里又恰逢中国处于较为动荡的变革时期，我国《福乐智慧》研究比国外晚了一个多世纪，20世纪40年代起才开始出现几篇零星的介绍性文章，而国内《福乐智慧》研究步入正轨则是十一届三中全会以后了。

苏联学者A. H. 科诺诺夫（A. Kononov）对1825年至20世纪

80年代的《福乐智慧》研究有一个阶段划分。大致分为三个主要阶段：（一）抄本的发现、刊布与研究阶段；（二）诗文的标音转写及创作语言的判断阶段；（三）定本的出现及研究的新阶段。①这一划分能够反映《福乐智慧》研究的事实，故而本文加以采纳。而从20世纪80年代至今的研究又可大致划分为两个阶段：作品多方面研究的高潮阶段（1980—1994年）和热潮回落，理性积累的阶段（1995—2005年）。1980—1994年这15年的发展也与阿拉特校勘本直接相关，可以视为是定本出现后《福乐智慧》研究繁荣的延续，故而划归第三个阶段。这样《福乐智慧》研究就分为四个主要的阶段，而前两个阶段的研究我国未能参与。

第一阶段：抄本的发现、刊布与解读阶段（1825—1890年）

A. 卓别尔刊布作品片断之后，《福乐智慧》引起了各国突厥学家的注意，其片断和序言等开始进入文集和教育读本。1870年，匈牙利突厥学家万别里（H. Vambery）根据这一抄本，发表了作品中915个双行的拉丁字母转写和德文译文。同年，他还发表了名为《回鹘语文献与〈福乐智慧〉》的文献资料。这一阶段的研究多止于刊布、介绍和简单的解读。

第二阶段：诗文的转写及创作语言的判断阶段（1890—1947年）

1890年，俄国学者B. B. 拉德洛夫（B. B. Radlov）影印了维也纳抄本，次年又用满文字母转写刊印了这一抄本。尤其值得一提的是B. B. 拉德洛夫在1893年俄国科学院院刊上发表的《关于回鹘问题》一文对《福乐智慧》的创作语言作了探讨，并最终判断为回鹘文。尽管后来学者对这一判断支持者有，怀疑反对者也不少，但这一关键问题的提出确实将《福乐智慧》研究推进了一步。1900年拉氏依据维也纳本和开罗本出版了转写和翻译成德文的《福乐智

① ［苏］A. H. 科诺诺夫：《优素甫·巴拉萨衮的长诗福乐智慧》，李琪译，见《福乐智慧研究译文选》，47～63页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

慧》。应该说 B. B. 拉德洛夫为后来的研究奠定了基础，而他的学生 C. E. 马洛夫（C. E. Malov）发表的《论〈福乐智慧〉的第三个抄本》[①] 也是非常及时和重要的研究。

这一阶段以文献学研究为主要的研究方法。由于三个抄本的相继发现，《福乐智慧》引起了学界更多关注，也借此掀起了对喀喇汗王朝历史和文化，中亚突厥语诸民族和语言的研究小热潮。到了 20 世纪 40 年代以后，各国学者对三个抄本进行了大量的研究。1942—1943 年，土耳其的土耳其语协会出版了三个抄本的原文影印本，为日后的研究提供了可靠的依据。然而，《福乐智慧》抄本的中世纪维吾尔语言成为对其各方面研究的首要障碍，突厥语言学的研究也处在初始阶段不能对《福乐智慧》语言的判断和解释提供有效的理论支持，这一阶段的研究大多并非直接对原文本的研究，而是对万别里、拉德洛夫等学者的译文和转写文的研究。阿拉特指出："由于迄今为止了解这部著作的人不是依靠对原来文本的研究，而更多的是依赖于这样或那样分别产生的相关成果，因此在该领域中发表的意见除了未能互为补充之外，还表现出极多的谬误和相互对立的内容。"[②]

第三阶段：定本出现后研究的新阶段（1947—1994 年）

土耳其著名学者 R. R. 阿拉特（Resit Rehmetti Arat）对三个抄本进行校勘，于 1947 年整理出版了《福乐智慧》全书的拉丁字母转写本，即阿拉特校勘本（Arat's Critical Edition），被国际学术界一致推崇为《福乐智慧》研究所依据的主要底本。校勘本开辟了《福乐智慧》研究的崭新阶段，成为《福乐智慧》研究深入发展的关键。

阿拉特为校勘本所写的序言就是一篇非常重要的学术论文。文

---

① 载《苏联科学院通报》，1929（9），734～754 页。

② ［土耳其］R. R. 阿拉特：《福乐智慧》土耳其文译本导言，刘宾译，见《福乐智慧研究译文选》，2 页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

章探讨了《福乐智慧》与突厥学的关系，对作者、创作动机、创作背景、三个抄本的各自的特点及流传路线作了细致考察，同时还横向比较了三个抄本的语言、抄写时间等，专门讨论了《福乐智慧》的创作文字问题，确认回鹘文为创作语言。应当说，阿拉特为确认《福乐智慧》是维吾尔族的文化遗产做了最有力的辩护。全文论述严密，是第一篇系统研究《福乐智慧》的文章，垂范后继学者。

定本出版后，《福乐智慧》研究表现出与翻译更为紧密结合的态势。由于原作语言为古回鹘文，不仅与各民族语言不同，即使与现代维吾尔语也有较大差异。因此翻译成为《福乐智慧》研究的开路先锋，而译者往往就是突厥学领域的专家学者。完整的定本为全译本的出现提供了可能。1959 年阿拉特的土耳其语散文体译本出版，是第一个全译本。自此各语种全译本纷纷问世。这些译本的导言、序、跋则构成《福乐智慧》研究中很有分量的一批论文，成为这一阶段的主要研究成果。1979 年耿世民先生为其汉文节译本所作的序言也是我国最早研究《福乐智慧》的文章之一。

在这一阶段文艺学和文化研究逐渐成为主要的研究方法。人们对《福乐智慧》关注的焦点由对抄本的标音转写转移到对这一中世纪突厥文本的语言、诗法以及民族文化特点的考察（1947—1979 年），进而更深入到作品艺术手法、成就、思想和文化多方面的研究（1979—1994 年）。值得特书一笔的是由于自 1984 年以来，新疆维吾尔自治区古籍整理办公室在全区范围内开展抢救、搜集和整理出版少数民族古籍的工作，20 世纪 80 年代在作为《福乐智慧》诞生地的中国，《福乐智慧》研究出现了空前繁荣的局面，表现为各语种译本的出现和相关研究论著的发表。其中译本有 6 种、专著和论文集 11 部（维文的 7 部），论文 200 余篇①。1986 年和 1989 年在喀什举办了全国首届和第二届《福乐智慧》学术研讨会。1993

① 塔伊尔江·穆罕默德：《〈福乐智慧〉研究概述》，见《论伟大的学术里程碑〈福乐智慧〉》，253 页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，2000。

年在北京召开了首届“国际《福乐智慧》学术研究会”。《福乐智慧》研究的国际交流顺利开展，除国际学术研讨会的召开外，新疆社科院民族文学研究所还编辑出版了两本译文集，分别为1989年的维文译文选《国外学者对〈福乐智慧〉的研究》和1991年的中文译文选《〈福乐智慧〉研究译文选》，介绍了国外的主要研究成果。

在20世纪80年代末90年代初的研究中，作品的多元文化因素受到重视，关于哲学思想、文学成就等的讨论进入更深的层次和更加细化的方面，同时开始结合美学、哲学等相关学科的知识。这一时期的代表著作有郎樱的《福乐智慧与东西方文化》、蔡灿津的《〈福乐智慧〉哲学思想初探》等，对《福乐智慧》从哲学、文学、文化等方面系统的专门研究及作者的研究取得了令人瞩目的成果。在我国初步形成一个有完整体系的“福乐智慧学”。1989年初，在喀什又专门成立了“福乐智慧研究学会”。

第四阶段：热潮回落，理性积累的阶段（1995—2005年）

1995年以来，《福乐智慧》研究进入高潮后的冷却时期。我国十年内可检索到的汉语论文共28篇。1998年“纪念伟大的维吾尔学者玉素甫·哈斯·哈吉甫诞辰980周年暨《福乐智慧》问世928周年全国学术研讨会”在喀什召开，随后于2000年出版的选编的会议论文集，收录论文38篇。出版专著一本：热依汗·卡德尔德著《〈福乐智慧〉与维吾尔文化》。这一阶段的研究表现出继续向具体化、专门化发展的态势。一些学者开始由介绍性现象描述转而对现象背后的原因进行分析，如张宏超先生的《〈福乐智慧〉多元文化结构的成因》，阿不都克力木·热合曼的《论〈福乐智慧〉中天文学观点的部分民族文化根源》等。①

但总的说来，研究成果相对于前一阶段锐减，《福乐智慧》研

① 买买提明·玉素甫等：《论伟大的学术里程碑〈福乐智慧〉》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，2000。

究的热潮回落，走入理性积累时期。一个重要的原因是长期以来专门做《福乐智慧》研究的学者屈指可数，缺乏稳定的专业研究人员。而要在已有的基础研究上做进一步的研究需要更多时间和精力投入，需要更系统的多学科知识支持，学者们也采取了更为谨慎的态度。

国外研究主要在土耳其、吉尔吉斯斯坦等原突厥语国家有所开展，但近年来我国与其他国家的交流较少，这一阶段国外的研究情况似乎没有译介。据吉尔吉斯斯坦某大学的网站资料显示 2005 年 5 月在比什凯克召开了主题为“优素甫·巴拉萨衮尼及其思想与当代社会”的国际会议，会议讨论的范围设定为：社会政治、哲学、伦理道德、文学和语言学分析四个方面。可见，《福乐智慧》研究的国际交流工作还有待加强。

经过几个阶段的发展，《福乐智慧》研究取得了一定成果，但也存在局限和不足。

1. 对其中的一些基本问题有了多方讨论和初步认识。例如《福乐智慧》是用什么文字写成的？《福乐智慧》究竟属于哪个民族？作品本身是诗，是戏剧，是史诗，是诗剧，是政治劝诫书，还是百科知识全书？“觉醒”代表苏菲派还是佛教？作者对出世与入世的关系有何看法，宗教与世俗是何种关系？但是也存在一个普遍现象：研究多局限于研究者自身的视野中，而未能对本领域内已有的研究继承、批判和发展。如此，则直接导致《福乐智慧》研究对一些基本问题的认识不清，从而无法在相对可靠的认知基础上开展进一步研究，制约了研究的发展。

2. 《福乐智慧》研究领域发表的论著有相当一部分是对作品的介绍性描述和文学、文化现象的抽取、罗列，缺乏多学科系统知识的观照。这些研究通常无法深入到作品产生的历史、宗教和文化源头，也只能得出表层的认识。这种常见于研究初级阶段的研究方法和相对较窄的学术视野使得研究很难向纵深发展，是造成目前《福

乐智慧》研究缓滞的主要原因之一。目前《福乐智慧》研究的进展程度还远远不够，还不能为跨学科的研究，比如翻译研究提供有效的研究基础。

3. 虽然翻译活动在上述四个阶段中始终发挥着重要作用，翻译研究却从未真正进入研究者的视野。据目前掌握的资料来看，国外、国内关于《福乐智慧》翻译的研究几乎为零。看来对于这部年代既久远，语言且难懂的少数民族古典作品，似乎有译本就该令人满足了。在语言的阻隔之下，国内维吾尔文学和突厥学研究者大多无法直接了解《福乐智慧》的翻译情况，而翻译研究者也对维吾尔典籍及其传播所知甚少，这样，《福乐智慧》的翻译研究就进入了真空地带。这也是我国少数民族典籍普遍面临的问题。而本选题正是试图做这样一种努力：对《福乐智慧》进行专门的翻译研究，既将翻译研究纳入《福乐智慧》研究的框架之内，也将像《福乐智慧》这样的少数民族典籍翻译纳入我国翻译研究的框架之内。

三、《福乐智慧》的翻译流播

从原作序言中那些《福乐智慧》的不同名称来看，《福乐智慧》成书后就曾被译为各种语言，广泛流传。“由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号。秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》。”① 但由于缺乏史料，我们所知的也仅限于此，至于《福乐智慧》在古代流传的具体情况不得而知，只能寄希望于新的考古发现。

---

① 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，序言之一，郝关中等译，北京，民族出版社，2003。

1823年《福乐智慧》的第一个抄本——维也纳本发现，世界第一次知道了这部诗作的存在。维也纳抄本刊布时已经是19世纪，直接进入其现代翻译流播时期。1825年卓别尔·阿麦德（Amedee. Jaubert）在《亚洲杂志》上首次发布了有关这部长诗的报告。《福乐智慧》仿佛从天而降，引起世界东方学界的极大震动。自此揭开了《福乐智慧》的现代研究和译介活动，初期多为片断摘译，阿拉特校勘本问世以后以全译为主，也有一些节译本。前苏联曾发表过H. 格列布涅夫、C. E. 马洛夫、A. 瓦里托娃（A. Valitov）、T. A. 阿布都拉赫曼诺夫等人分别翻译的俄文摘译本。1979年我国学者耿世民和魏萃一出版了汉文节译本。从1980—1983年，前苏联学者还先后发表过《福乐智慧》部分章节的阿塞拜疆语和哈萨克语译文。

自1947年至今，主要的译本共计11种，兹列表如下：

表1 《福乐智慧》的主要译本

译　者	译入语言	译本文体	译本形式	出版社	出版时间、地点
R. R. 阿拉特	土耳其文	散体	全译本	民族教育出版社	安卡拉，1959
柯尤姆·凯里莫夫	乌兹别克文		73章	苏联乌兹别克共和国科学出版社	塔什干，1972
C. H. 伊万诺夫	俄文	诗歌体	全译本	苏联科学出版社	莫斯科，1977，1983
罗伯特·丹柯夫	英文	散体	全译本	芝加哥大学出版社	芝加哥，1983
新疆维吾尔自治区社会科学院民族文学研究所集体	现代维吾尔文（古本今译）	诗歌体	全译本	民族出版社	北京，1984
阿·叶戈乌巴耶夫	哈萨克文	诗歌体	全译本	作家出版社	阿拉木图，1986

续表

译 者	译入语言	译本文体	译本形式	出版社	出版时间、地点
郝关中等	中文	诗歌体	全译本	民族出版社	北京，1986
T. Kozubekov 库兹乌别科夫	吉尔吉斯文		全译本		比什凯克，1988
艾斯卡尔依盖·巴玉甫	现代哈萨克文(转译)	诗歌体	全译本	民族出版社	北京，1989
阿不都秀库尔·吐尔逊，卡德尔·艾克伯尔	现代维吾尔文	散体	全译本	民族出版社	北京，1991
图日哈尼巴依·克力奇别克，努肉孜·玉山阿里	柯尔克孜文(转译)	散体	全译本	新疆人民出版社	乌鲁木齐，1992

《福乐智慧》的翻译大致可分为向突厥语的翻译和向非突厥语的翻译。向突厥语的翻译包括土耳其文、乌兹别克文、维吾尔文今译，哈萨克文以及柯尔克孜文（即吉尔吉斯文）的译本；向非突厥语的翻译包括俄译、英译和汉译。

现代土耳其文、乌兹别克文、维吾尔文、哈萨克文以及柯尔克孜文都属于阿尔泰语系突厥语族，它们之间的相似程度很高，并且在文化传统上也很接近，因此向突厥语的翻译难度较低，易操作，翻译效果比较理想。尤其我国1984年出版的维吾尔语诗歌体译本属古文今译，受到学者的好评，成为很多学者研究的依据。“出版优素甫·哈斯·哈吉甫·巴拉萨衮尼为我们留下的长诗《福乐智慧》的现代维吾尔文文本，这是在学术研究领域里和广大人民群众生活中发生的一件大事。……这部著作不仅是哲学家、历史学家、民族志学家开展学术研究活动的重要资料来源，而且也是研究古代

维吾尔文学和文学史的丰富而又宝贵的资料。"① 1991年，我国又出版了维吾尔语的散文体译本。但严格说来，现代维吾尔语的诗体本和散文体本都不是译本，而是新的版本。现在以维吾尔诗体今译为底本进行研究在我国研究界也比较常见，甚至进入其他语言译本如哈萨克文译本的参照系统。

向非突厥语的翻译在文化和语言上有很大跨度，要保留原作的诗歌艺术和思想文化具有相当难度。由于《福乐智慧》作者的出生地吉尔吉斯斯坦是苏联的加盟共和国之一，而《福乐智慧》的成书地喀什噶尔是中国版图，中国和苏联都有着长期与突厥语诸民族杂居和交流的历史，相比较而言汉译和俄译在文化跨度上小于英译。关于英译情况将在第二章做专门介绍，这里向非突厥语的翻译主要讨论俄译和汉译情况。

1983年伊万诺夫的俄文诗歌体译本是唯一的俄文全译本，对作品的文学性给予了特别关注，着力重塑原作双行诗的表现力和诗律特点。认为"任何文艺作品，尤其是诗歌作品，它的目的不能只限于内容的报导。所以对一部诗歌作品的语文翻译只是机械地复制原文，而与任何艺术任务无缘。那么在阅读这种语文翻译译本时，难免使人会有译文干瘪，原文'支离破碎'的感觉，其根本原因就是译文失去了最主要的东西，即原文的美学思想和艺术意境"②。显然译者是持创造性译诗的观点。伊万诺夫选择了俄语文学传统中与《福乐智慧》最为接近的四韵抑扬抑格律，即以重音和非重音音节相互交替的诗格，翻译了全诗。因此，在这个俄语全译本中得到强调的是原作的诗歌艺术，而不是其思想内容，是文学化的翻译。

---

① A. 纳林巴耶夫、A. 卡斯莫夫：《〈福乐智慧〉的新版本》，热·努拉赫迈德译，见《福乐智慧研究译文选》，277页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

② ［苏］C.H. 伊万诺夫：《论优素甫·巴拉萨衮之〈福乐智慧〉——俄译本〈福乐智慧〉后记之二》，李琪译，见《福乐智慧研究译文选》，78页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

我国作为《福乐智慧》的诞生地，积极开展了汉译工作。汉译本有 1979 年耿世民、魏萃一的节译本和 1986 年郝关中等的全译本。节译本“主要根据阿拉特氏的校勘本翻译成书”①，但译本缺漏了若干章节，且诗行也没有编号。此节译本实际上是依据万别里的译本转译而来，章节的缺漏并非译者削删，而是因为依据的底本是维也纳抄本的德文译本（915 个双行）。汉语全译本主要以阿拉特校勘本为底本，采用了校勘本诗行的编号方式；四行诗则用黑体印刷，同时第二个双行用暗码，以便于读者查阅。汉语全译本在保留原作诗歌形式和韵律方面做了一定努力，但就其艺术价值来看，没有取得好的效果，诗味不足。比起诗歌艺术，译者更关注的是作品的意义和文化传统，通过注释保留了原作的民族文化特点，译本完成后又经由维吾尔族专家校阅。

根据表 1 和相关资料，《福乐智慧》的现代翻译流播总体上表现出如下特点：

（1）《福乐智慧》的现代翻译流播的范围非常有限，除俄译本和英译本属欧美地区外，主要集中在我国和中亚地区。

（2）复译和转译的情况较多。

（3）就译本的文体而言，既有散体也有诗歌体；既有自由的诗歌体，也有工整严格的诗歌体如我国的现代维吾尔语译本和 C. H. 伊万诺夫（C. H. Ivanov）的俄译本。

（4）由于语言的障碍，大多数普通读者甚至研究者都无法直接阅读和利用原文，对原作知之甚少。译本的出现实际上仍是从无到有的突破，译本产生后大多被假想为原作来阅读和研究，很少有人关心翻译情况。

---

① 耿世民、魏萃一：《〈福乐智慧〉导言》，见《福乐智慧》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1979。

四、研究思路和方法

对一个课题的研究，可能存在多条思路、多种方法。本研究的基本思路和方法以《福乐智慧》作品本身的价值和特点为基础，以译本的具体情况为依据，对研究中可能遇到的障碍进行预见，并采取必要的补救措施，例如语言问题。最终力争做到在研究思路的大框架之下，研究方法和研究对象相适应。

1. 研究思路

关于《福乐智慧》所属的文类问题，即它究竟是什么作品的问题在学界一直有不同观点，有人认为是文学著作，有人认为是政治著作，有人认为是哲学著作。在文学著作说中又有人认为是叙事诗，有人认为是诗剧，有人认为是史诗。而这一问题的解决直接关系到本选题研究的方向和定位。本选题作为对《福乐智慧》英译本全面、系统的研究，必须照顾到原作的主要价值所在，并构成本研究的基本关注点。就《福乐智慧》作品的定性而言，我想我们不应该匆忙做出结论。上面提到的各种观点大都有抓住一点而不及其余的倾向，急于给作品定性又缺乏足够的依据。哲学著作说显然是放大了作品的思想特点，《福乐智慧》中主要为素朴的哲理性知识，并没有成熟的哲学理论形态；政治著作说则把注意力引向了作品所强调的一个方面，忽视了其他方面；史诗说显得比较苍白，因为作品既没有口头传承的演唱历史，也没有英雄人物的传奇故事；诗剧说固然可以从《弥勒会见记》那里寻找渊源，也有对话、辩论的形式作为证据，但以诗剧概括整个作品的特征终觉有些勉强。

从作品本身来看，首先它是一部文学作品，这是毫无疑问的，并且还是维吾尔族第一部成熟的书面文学作品。其文学性主要表现为诗歌的语言、形式及艺术手法。其次在内容上，它主要是哲理劝诫的，有针对治理国家的，也有针对臣民日常生活的。因此，《福乐智慧》是一部哲理劝诫长诗，它主要的价值就在于其思想文化价

值和文学价值两个方面。"哲诗互证"的这两个方面构成了本研究的两个基本角度。思想文化角度主要讨论原作哲学思想、宗教思想和民俗文化的翻译问题，文学角度主要讨论文学艺术特点在翻译中如何以及在何种程度上体现的问题。

以上两个角度的研究首先建立在对《福乐智慧》所属时代和地域的社会文化事实考察之上。原作思想文化多元混杂，仅仅依赖文本，我们对作品的认识只能是冰山一角。为了挖掘出水面之下的巨大文化根基，本研究尝试把作品还原到其历史文化背景之下，从而产生对原作者的深度同情，更好地理解原作。同时，也为研究译作提供依据，考察译作传达的内容是否符合 11 世纪喀喇汗王朝回鹘民族的社会文化事实，并对译者策略性选择的原因进行分析。

另外，原作以中世纪回鹘语写成，语言障碍给本研究造成了一定的困难。作为补救，本研究拟做三个方面的努力：一、对于研究将涉及的诗行采用逐字、词注释的办法用汉语标注，并保留原文的语法结构，在最大程度增强对原作了解的直接性。这项工作主要是请中央民族大学突厥语言学专业的博士生所做，个别难以确定的词句以耿世民先生的解读为准。整理、注释出的相关诗行在一定意义上成为本研究的底本。二、利用与《福乐智慧》同时期的《突厥语大词典》和明代《高昌馆杂字》对一些词语进行释义。尤其《突厥语大词典》成书晚于《福乐智慧》不过四五年，是在时代和文化系统上都是非常有参考价值的辞书。三、郝关中等译的中文全译本在思想文化方面与原作比较接近，并经过维吾尔族《福乐智慧》研究学者的校阅，也作为本研究的重要参考文本。

本研究的基本思路可概括为：从原作的社会文化背景出发，以历史文化事实为第一优先参考系统，在阿拉特校勘本（英译所依据的源本）基础上用注释的办法整理出本研究需要的汉语底本，以此为基础，同时参照中文全译本，从思想文化和文学艺术两方面对英译本做深入的考察，以期对英译本做出适当的评价，并有所发现。

2. 研究目的

《〈福乐智慧〉英译研究》属文学翻译批评研究。本研究不同于习见的译本比较研究，而是单独一个译本的全面研究，旨在深入认识并全面评价该译本，并进一步发现和认识民族典籍翻译的规律性问题，以及对一般翻译理论研究可能的启发意义。

研究目的主要有如下两项：

（1）通过对英译本基本翻译策略及策略选择之背景原因的分析和评价，为今后《福乐智慧》的翻译（包括英语的复译）、民族典籍翻译及一般翻译研究提供借鉴。

（2）对《福乐智慧》的英译本进行考察，探求规律，在译本研究的基础上，做进一步理论反思，以期在实践上和理论上有所发现，对现有的相关翻译理论进行检验和补充。

3. 研究方法

（1）文献研究法。《福乐智慧》写作年代久远，思想体系丰繁复杂，要理解它就不能脱离开它所产生的历史时代特点，而应在历史文化的大语境中进行考察。因此首先要阅读和梳理古代回鹘语言和民族发展进程的相关文献，作为本研究的背景支持。其次，要对中世纪丝绸之路沿线希腊罗马文化、波斯文化、阿拉伯文化、中原文化、印度文化与喀喇汗王朝回鹘传统文化之间的交流、融合、碰撞以及它们影响发生的时间先后、程度深浅等等进行整理，并做出基本的判断。另外，还要对《福乐智慧》研究史的相关文献进行分析、整理、判断，以便在这些研究的基础上获得对《福乐智慧》比较可靠的认识，为翻译研究奠定认识基础。

（2）文本—文化分析法。在文献研究的基础上，对《福乐智慧》原作及英译本进行多角度、深入的分析。文本分析的方法既应用于原作和译作正文的文学分析，也用于对译本的导言、注释、附录等的分析。结合《福乐智慧》的特点，文化分析成为非常重要的和最基础的分析方法。这一方法贯穿于本研究的主体部分，包括宗

教、哲学、民俗等方面的分析，并通过与相关学科系统知识的结合对译本中的一系列问题做出解释和适度评判。文本分析和文化分析联系紧密，常常交织在一起，为了突出研究方法交叉运用的特点，称为文本——文化分析法。

（3）语言注译法。《福乐智慧》是一部中世纪回鹘语写成的少数民族典籍，语言古奥难懂，与现代维吾尔语亦有很大差别，其研究的开展往往需要借助原文今译。为了最大程度保证本研究的有效性，采用语言注释法，对相关诗行进行逐字逐词标注。这一方法的采用，在很大程度上避免了中文转换带来的对原作意义的内涵、外延可能发生的偏离。在对宗教和哲学的翻译进行研究时，一些关键性的概念和术语的翻译研究尤其突显出语言注译法的重要性。

“从作品一方来说，往往具有包容和综合的性质。作品越复杂，其结构和意义就越具有多样性，也就容许越发多样的方法进行研究。”① 因此，本课题还将依托历史、哲学、宗教、文化人类学、美学、诗学等相关学科的专业知识。而上述所有方法的运用过程中主要借用了以文化转向为特征的翻译研究视角。但并不套用，以至将研究限制在其理论范畴之内，而是借助其宏观文化视野对译本中发生的实际情况做分析和判断。

4. 研究难点

《福乐智慧》英译研究的开展需要《福乐智慧》研究为之提供语言学、文艺美学、宗教、哲学、民俗、维吾尔古代诗歌及诗歌理论等多个维度研究的支撑。然而目前《福乐智慧》研究的成果尚难以完成这一任务，在一些方面不能提供有效的认识和分析基础。因此，不得不首先对《福乐智慧》作品本身进行更深入的研究，并对一些基本问题做出判断和回答。另外，受到原作语言的限制，不仅要花费大量的时间进行语言注释工作，还无法对作品的文艺美学层

---

① 王宏印：《文学翻译批评论稿》，52页，上海，上海外语教育出版社，2006。

面的翻译问题进行深入探讨，本研究的主要视角集中在文化研究方面。本研究首先是文本研究，《福乐智慧》文学和文化层面的混杂性可谓绝无仅有，要对其英译做出客观、有效的分析和评价，并进一步在理论上有所发现，构成本课题的重要难点。

5. 创新点

（1）从宗教、哲学、民俗和柔巴依四个方面对英译本做深入的分析，多种方法的运用和多学科知识将译本研究带入更宽广的视野，宏观与微观相结合，对英译本做出评价。首次对《福乐智慧》英译进行研究，填补了《福乐智慧》翻译研究的空白，对维吾尔族典籍翻译研究，尤其外译研究具有开拓意义。

（2）在上述四方面分析的基础上，抽取出英译本的总体翻译策略，借助学界已有的相关理论探讨，将该策略提炼概括为“双向构建”策略。“双向构建”策略，是译者采取的一种融合原作文化系统与译入语文化系统的做法，其翻译产品表现为既区别于原作，也区别于译入语同类作品的“双向构建物”。这一策略的提出，突破了归化、异化策略的二元对立模式，对传统的翻译策略理论做出了必要的纠正和补充。

（3）通过对柔巴依这一独特诗歌类型的翻译史、翻译方法的演变做系统的梳理、比较和分析，指出《福乐智慧》中的柔巴依英译不同于常见的以一首为单位独立的柔巴依的翻译，而是处于一部作品中的一系列的多首柔巴依的翻译，它们都为作品整体的文学性和思想性服务。受到作品整体价值倾向的影响，丹柯夫采用了内容优先而非形式优先的翻译模式。

6. 文章基本结构

本文除绪论和结束语之外共分七章。绪论阐述本选题的动机与意义，介绍《福乐智慧》在国内外的研究历史与现状，翻译流播情况，以及研究的目的、方法与创新点。第一章详细考察《福乐智慧》的版本、作者、创作背景等，以更好地理解原作；清理长期以

来《福乐智慧》研究中存在争议的问题，介绍英译本的基本情况，主要针对译作相对于原作在形式和附加的认知信息等方面的变化，以便进入随后各章专题研究。第二章分析作品文学层面的基本特点和艺术成就，并通过史料梳理，对作品的体现的各主要文化成分进行区分，并对作品的文化类型进行定性。第三章讨论《福乐智慧》宗教思想的翻译。在对西域宗教信仰变迁梳理的基础上，析出作品中的主要宗教思想及相互关系，分析身处基督教文化系统中的译者，对作品中传统的萨满教信仰、确立为国教的伊斯兰教思想以及苏菲神秘主义、佛教等宗教思想的翻译。第四章讨论作品哲学思想的翻译，追溯作品的哲学思想来源，理清其思想发展的脉络，分析译作对原作政治哲学和伦理道德观念的阐释与顺应。第五章以文化人类学为主要视角，考察作品中民风民俗的翻译情况。第六章柔巴依的翻译，原本属于文学艺术翻译的范畴，之所以单独列为一章做专门研究原因有三：第一，柔巴依是一种独立的诗体；第二，柔巴依是译作中唯独保留韵体的诗行，涉及以诗译诗的问题；第三，数量可观，英译本共计译出 200 首。第七章对英译本做出总体评价，在对前述各章的翻译情况的认识基础之上，分析译者的总体策略，并进一步提出与归化、异化相并列的第三种途径——双向构建。最后为结语。

第一章　《福乐智慧》原作考察与英译本概况

《福乐智慧》成书于回历四百六十二年，即公元 1069 至 1070 年，是一部献给统治者的哲理劝诫长诗。全诗共计 13290 行，以古典的玛斯纳维体即双行押韵体写成，中间夹杂有 200 首被称为柔巴依的四行诗。作者为维吾尔族诗人、思想家、政治活动家，原名优素甫·巴拉萨衮尼。他将《福乐智慧》献给当时喀喇汗王朝的执政者阿布·阿里·哈桑·本·苏莱曼·布格拉汗而获封“哈斯·哈吉甫”（御前侍臣）的称号，并因此以优素甫·哈斯·哈吉甫闻名于后世。

长诗塑造了四个人物形象：国王“日出”，大臣“月圆”，月圆之子“贤明”，大臣的族人、修道士“觉醒”，他们分别代表了“公正”、“幸运”、“智慧”、“来世”（一作“知足”）。故事情节可简略概括为：作为公正化身的“日出”国王求贤心切，而象征幸福的“月圆”前来谒见后，即被封为大臣。大臣临终之际，向国王推荐代表睿智的儿子“贤明”接替相位；同时国王渴慕贤才，而贤明也需要“才德高出自己百倍”，笃信真主，遁世山林而静修的“觉醒”当助手，但三请而不就。此间，代表积极入世的贤明与代表出世隐修、一心侍奉真主的觉醒展开了精彩的三次辩论，构成高潮。作品主要是通过这四个虚构的象征性人物之间的对话，表达了作者的政治理想、社会思想和人生哲学。长诗就围绕以上这个并不复杂

的情节叙事说理，以诗歌的语言、对话问答的形式进行了精彩的描述和深入的议论。通过这些，为人们勾画出了作者心目中的一幅理想之国的画面。这些对于抑制统治阶级的横征暴敛、贪得无厌，对协调君臣关系、统治阶级和劳动人民之间的关系，促进社会的稳定繁荣都有一定的进步意义。

从艺术形式上看，全诗用韵严格而整齐划一，一气呵成而难见斧凿之痕，既有诗的形式又有剧的特点；艺术手法丰富，尤以贴近民族生活的鲜明比喻见长。从内容上讲，涉及政治、哲学、经济、艺术、美学、天文、历史、军事、外交、数学、医学、宗教、民俗、语言、圆梦等各个方面。因此它不仅是一部标志了古代维吾尔书面文学创作臻于成熟的里程碑性文学著作，更是一部当之无愧的中世纪喀喇汗朝维吾尔思想文化百科全书。其思想、文学和文化史价值均为突厥—伊斯兰文学史上的巅峰。

第一节 《福乐智慧》的版本

《福乐智慧》原稿佚失，存留下来的只有三个残损的抄本，1947 年土耳其学者阿拉特整理出版了校勘本，1984 年我国民族出版社出版了拉丁字母标音转写与现代维吾尔语诗体今译合刊本。这样《福乐智慧》的主要版本就有：维也纳抄本、费尔干纳抄本和开罗抄本；阿拉特校勘本和现代维吾尔诗体今译本。校勘本是在三个均有不同程度残损的抄本基础上整理而来，其中难免存在一些问题，不能把它等同于原本，也不能用它取代维也纳抄本、费尔干纳抄本和开罗抄本。因此，目前三个抄本、校勘本和新版本并行，并相互补充。

维也纳抄本 于 1439 年由哈桑·喀拉·沙依勒·谢米斯在今阿富汗赫拉特城用回鹘文抄成，因此又称赫拉特本。1474 年发现

于伊斯坦布尔，是最早发现的一个抄本。维也纳抄本是从阿拉伯文字母转写成回鹘文的，在三个抄本中诗行数最少，共有 915 个双行（1830 行）。18 世纪末在赫拉特城供职的奥地利东方学家普尔戈什塔里（Hammer Purgstall）将该抄本送往维也纳，现存奥地利维也纳国立图书馆。

开罗抄本 用阿拉伯文抄就，据估计抄写年代不晚于 14 世纪上半叶。1899 年（一说 1896 年）在埃及开罗发现，又称埃及抄本，现存开罗凯地温图书馆，共有 5400 个双行（10800 行）。1896 年在埃及开罗发现，现存开罗的凯地温图书馆。该抄本首先由凯地温图书馆主任、德国人穆里蒂兹刊布于世。1897 年拉德洛夫将这一抄本制成副本，并与维也纳抄本进行对照，于 1901—1910 年先后出版了《福乐智慧》的斯拉夫字母转写本和德文译文。据研究，开罗抄本也是一个残本，而且可能由多人合抄而成。

费尔干纳抄本 这是最完整和古老的抄本。1914 年（一说 1913 年）由 A. Z. 维利多夫在中亚乌兹别克斯坦纳曼干城的一家私人藏书室里发现，因此又称纳曼干本，现存前苏联乌兹别克斯坦科学院东方学研究所。现存该共和国科学院东方研究所，抄本首尾残缺，用阿拉伯文字母纳斯赫体抄成，抄写年代、抄写者不明。据推测抄写年代早于赫拉特本，抄成于 12 世纪末或 13 世纪上半期。此抄本无诗体序言，共有 6095 个双行（12190 行）。据研究，该抄本是最完整和最古的抄本。该抄本发现后，曾一度失落，后由乌兹别克学者福蒂莱特寻获，1928 年福氏发表了作品的若干片断，并以乌兹别克文加以注释。

表 2 各抄本基本信息

抄本名称	抄成时间	发现时间	发现地点	使用文字	刊布时间	保存诗行数
维也纳抄本	1439 年	1474 年	伊斯坦布尔（土耳其）	回鹘文字	1823 年	1830 行

续表

抄本名称	抄成时间	发现时间	发现地点	使用文字	刊布时间	保存诗行数
开罗抄本	不晚于14世纪上半叶	1899年(1896年)	开罗(埃及)	阿拉伯文	1897年	10800行
费尔干纳抄本	约12世纪末或13世纪上半叶	1914年(1913年)	费尔干纳(乌兹别克斯坦)	阿拉伯字母	1928年	12190行

从三个抄本的抄写时间、语言特点来看，原作在成书后的一个时期内流传范围较小，《福乐智慧》成书后献给了可汗，起初很有可能只在宫廷流传。在三个抄本中，维也纳抄本最早发现，但抄成时间最晚，诗行数最少；费尔干纳本的抄成时间与原作成书时间最近，保存的诗行数也最多。三个抄本分别发现于土耳其、埃及和乌兹别克斯坦，它们流传的经过，以及相互之间的关系都无史料记载，学者们通过比较提出了自己的看法。据阿拉特推断，埃及本和赫拉特本两者之间更为接近。① 张铁山比较了开罗抄本和费尔干纳抄本在语音、词汇、语法和书写四方面的差别后得出结论：

1. 开罗本和费尔干纳本的共同点是主要的，其差别是次要的。这些差别有的可能是作者生前自己所做的修改，有的是在后来的流传中，由不同方言区的人在抄写时改写的结果。

2. 开罗本和费尔干纳本的主要差别表现在词汇上，而语音和语法上的差别并不大。这说明当时突厥语的方言差别主要也是方言词汇上的不同，语音和语法的不同则是细微的。②

张铁山的论证完全建立在对各抄本实际语言情况的研究基础之上，用实例说明问题，很有说服力。

---

① 新疆社会科学院文学研究所：《福乐智慧研究译文选》，30页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

② 张铁山：《〈福乐智慧〉版本比较研究》，载《中央民族大学学报》，1998（3），59～64页。

在1947年校勘本问世以前，《福乐智慧》的研究成果都源于三个抄本。如作品书名就是在维也纳抄本发现后由“卓别尔在用法文翻译散文体序言时，第一次用拉丁字母拼写出 *Kaoudat kou bilik*（福乐智慧）”，随后1870年万别里完整公布维也纳抄本，“并首次采用 *kaoudat kou bilik*（福乐智慧）作为书名”①。不论这三个抄本之间的关系如何，它们相互补充，相互验证，为《福乐智慧》研究以及校勘本的整理，以及作品最大可能的复原提供了最宝贵的资料。

校勘本 1947年，土耳其著名学者热西特·拉赫麦特·阿拉特（R. R. Arat）在现存的三个抄本基础上整理、出版了一个相对完整的校勘本。校勘本为拉丁字母标音转写本，共计13290行，由序言（2篇，散体序言和诗体序言）、正文（85章）和附篇（3篇）三个部分组成。两篇序言基本被认定为《福乐智慧》在流播过程中由后人所加，而非优素甫所写，并且出现于两个不同时期；三个抄本诗行数不同，章节也不同，85章正文则为综合三个抄本中的各正文章节修订而来；三个附篇与正文关系松散，内容主要是作者优素甫回首人生，抒发感慨。各抄本中的内容安排均为序言——正文——附篇这样大体一致的顺序，校勘本保留了这一原有体例。校勘本对抄本中混乱的诗行、章节等作了整理，在备注中注明了各抄本与校勘本的不同之处和一些理解上存疑的词汇。另外，除两篇序言单独编号外，对其余所有的双行编定连续的号码（包括附篇），为日后的研究带来极大的便利。这个校勘本比较科学、比较完整，为国际学术界普遍采纳，成为研究《福乐智慧》所依据的主要版本，也成为各语种译本的源本。

新版本 1984年民族出版社出版了拉丁字母标音转写与现代维吾尔语诗歌体今译合刊本。合刊本由新疆维吾尔自治区社会科学

---

① 热依汗·卡德尔：《哈默尔·普尔戈什塔里与〈福乐智慧〉》，载《民族文学研究》，2001（4），74页。

院民族文学研究所集体完成，买买提明·玉素甫、阿不都秀库尔·吐尔迪、阿不都热依木·吾铁库尔、刘志霄等参加了翻译工作。这个新版本，可以说是《福乐智慧》的现代版本。现代维吾尔语阿拉伯化的程度远远高于11世纪的回鹘语，与《福乐智慧》的创作语言有较大差别，现在的维吾尔族读者阅读《福乐智慧》原作诗行也有一定困难。一位维吾尔族学者曾坦言读《福乐智慧》原作（这里指校勘本）只能懂60%左右，其余40%的诗行的阅读需要借助《突厥语大词典》等相关的辞书和文献资料。因此现代维吾尔文译本的出版不仅是学术界的研究需要，也帮助更多不懂古回鹘语的读者得以直接欣赏这部杰出的古典作品。前苏联学者A. 纳林巴耶夫认为“出版优素甫·巴拉萨衮尼为我们留下的长诗《福乐智慧》的现代维吾尔文本，这是在学术研究领域里和广大人民群众的生活中发生的一件大事”[①]。现代维吾尔语诗体译本出版后，受到国内外学者的好评，成为很多学者研究《福乐智慧》的依据。

从三个残缺不全的抄本，到阿拉特校勘本，再到现代维吾尔语诗体今译本，《福乐智慧》逐渐固定为一部完整的、具备自己体例的文学作品，尽管校勘本和新版本可能无法与原作完全一致，中间还有一些错误、不通的地方，还有待进一步修正。近年来的《福乐智慧》研究大多以阿拉特校勘本为基础，对三个抄本也有参照，但国内研究参照中文全译本和现代维吾尔语译本的学者不在少数。

第二节 优素甫·巴拉萨衮尼和他生活的时代

优素甫是怎样的一位诗人，又为什么会写下这样一部长篇劝诫书献给君王？这些问题的回答对于理解《福乐智慧》这部作品，无

① 新疆社会科学院文学研究所：《福乐智慧研究译文选》，277页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

疑是非常重要的。

一、优素甫·巴拉萨衮尼

历史留下遗憾，关于《福乐智慧》及其作者优素甫·巴拉萨衮尼在史料中几乎没有什么记载。“有关《福乐智慧》的作者优素甫·哈斯·哈吉甫的平生，无论汉文史籍和阿拉伯—波斯文史料中均无记载。12 世纪的书志学家萨曼尼·阿布·赛义德在《Kitab - al - Sansab》一书中曾用两页的篇幅提到了包括 11 世纪喀什噶尔的作家在内的一批著述者，却无一字涉及《福乐智慧》的作者。”①另外，与优素甫同时期的杰出语言学家喀什噶里在《突厥语大词典》中也没有记载任何关于《福乐智慧》及其作者的信息。我们只好在作品中寻找蛛丝马迹。

已经有不少学者，根据《福乐智慧》中的有关内容，对优素甫的生平进行了推测。包含作者信息的诗行主要在正文之首的两篇序言和正文末尾部分。一般认为两篇序言是后人在传抄过程中所加。下面来看看相关文字。

散文体序言写到：“作者是出生于巴拉萨衮②的一位虔诚信士，他在喀什噶尔写成此书，并奉献给东方的君主桃花石·布格拉汗。布格拉汗十分敬重他，推崇他，赐予他‘哈斯·哈吉甫——御前侍臣’的官职。”

诗体序言中专门讲到了作者：

---

① 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，郝关中等译，译者序，3 页，北京，民族出版社，1986，以下再提到此书还略称“郝关中等译本”。

② 巴拉萨衮，别称虎思翰耳朵，汉文史籍中称碎叶，位于今吉尔吉斯斯坦共和国境内。这不禁让人想起稍早时期的一代诗仙李白，在后面柔巴依的翻译中，将再做详细探讨。

54[1] 如今再说本书的作者，
他卓有才华是人间英士。
55 他品德高尚，智慧超群，
内慧而外美，生活幸福。
56 他是位完美崇高的隐士，
虔诚而博学，纯净如玉。
57 他在虎思翰耳朵诞生，
出身名门，语言可做凭据。
58 他为了撰写这部诗作，
离乡背井，漂泊四处。
59 写好了初稿，拟定了顺序，
最后在喀什噶尔编纂完毕。
60 他在汗王宫廷诵读了此书，
得到桃花石·布格拉汗的赏识。
61 大汗尊崇他，赐予他锦袍，
作为对他智慧的酬仪。
62 又给他赐予“侍臣”的称号，
让他做了自己的辅弼。
63 自此后人们对他满怀敬意，
称他为优素甫·哈斯·哈吉甫。[2]
附篇三 6624 双行 写作此书花费了一十八月，
收集了词语，选择精当。

从这两篇序言和附篇中可以得知一些信息：一、优素甫是一位

① 凡书中出现诗行引用或诗行数时均指一个双行。如：此处 54 表示第 54 个双行，全书下同。

② 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，郝关中等译，散本和诗体序言，北京，民族出版社，1986。

虔诚的伊斯兰教徒，生于当时的文化城市巴拉萨衮。二、他曾经背井离乡，四处漂泊，有丰富的人生体验。三、他在当时喀喇汗王朝的文化中心喀什噶尔完成了这部著作，耗时18个月。四、他很有可能出身贵族，有机会在宫廷诵读此诗，并献给当时的统治者布格拉汗，获得哈斯·哈吉甫的称号。

另外正文第十一章中写道：

365　当五十岁伸手摸我的头顶，
　　　鸦翅似的黑发变成了白鹤羽翼。
366　如今六十岁向我频频呼唤，
　　　如果大限未满，我定会向它走去。

在第85章还写到：

6495　当此回历四六二年之际，我写完了此书，即将搁笔。

由此可知优素甫在创作《福乐智慧》时已经是五十多岁，接近六十岁了。而作品成书于回历四百六十二年，依据历法换算，回历换算为公历大体都有一日之差，因此作品成书的时间通常认为是1069年或1070年。据此可得优素甫的生年约为1018或1019年①。

关于优素甫的生平，只有上述有限的线索。最后的三个附篇“哀叹青春的消逝和老年的到来”、“论世风日下和人心不古”和“笔者优素甫·哈斯·哈吉甫对自己的告诫”反映出作者对于现实

① 关于优素甫的生年也有异议。有学者对优素甫的生年进行了考证，并依据《福乐智慧》的成书时间，一些关于青春逝去的诗行，以及历史等最终推断其生年约为1020—1022年之间。但学界通行1018年或1019年的说法。参见参见新疆社会科学院文学研究所：《福乐智慧研究论文选》，357～368页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1993。

世界的不满和试图建立良好社会秩序的愿望。而通过《福乐智慧》这部作品，则让我们看到优素甫是一个受过良好教育、通晓伊斯兰文化和阿拉伯—波斯文化的博学之人，是一个忧国忧民，并敢于将自己的政治报复和见解表达出来，改良社会的爱国主义者，是喀喇汗王朝上层知识分子的杰出代表，一个优秀的民族诗人。

二、《福乐智慧》的创作背景

喀喇汗王朝是回鹘汗国灭亡后，西迁的一部回鹘人所建立的政权，约存在于840年至1212年间，与高昌回鹘王国、于阗古国并立西域，同中亚各国、印度和中原均有往来。历史学者将喀喇汗王朝的历史分为四个发展时期：一、初建时期（公元840—960年）；二、政治发展时期（公元960—1041年）；三、经济文化的繁荣时期（公元1041年—1130～41年）；四、政治的衰落时期（公元1130～41年—1212年）。[①]《福乐智慧》的作者优素甫出生、生活于喀喇汗王朝的发展和繁荣时期，他的创作体现了当时上层知识分子对于社会现状的深沉思考和对国家前途的积极探索。《福乐智慧》的问世有两个重要背景，即政治背景和文化背景。

1. 长期战乱与王朝分裂——《福乐智慧》产生的政治背景

从960年到《福乐智慧》问世的1069年左右，喀喇汗王朝虽然处于其历史上发展和繁荣的盛期，却充满着持续的内部争权夺利的争斗和与外部周边王朝、汗国的征战杀伐。社会局势动荡不安，稳定的秩序和安定的生活成为时代主题。而优素甫也意识到了时代所提出的政治和哲学问题的重要性，并给出了自己心中的理想答案。

在政治发展时期，喀喇汗王朝的对外征战和扩张活动频繁。971年，喀喇汗王朝与信仰佛教的于阗李氏王朝发生战争，这场宗

① 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，72页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1986。

教战争持续了多年，以喀喇汗王朝征服于阗而告终。从990年起，喀喇汗王朝的博格拉汗哈桑征伐河中地区的萨曼王朝，一路长驱直入，进驻布哈拉朱——伊·穆利延宫。后博格拉汗因病撤回撒马尔罕，留下一个傀儡政权。伊利克纳赛尔在博格拉汗之后继续推行对外扩张政策，999年利用萨曼王朝的内部的混乱，未遇抵抗而顺利接管了萨曼王朝。河中地区进入突厥统治时代。但战争并没有结束，紧接着又开始了与伽兹纳王朝之间瓜分萨曼王朝遗产的斗争。优素甫出生的时候也就是1018年，喀喇汗朝曾遭到契丹的攻击，同时“据说高昌的回鹘人进犯喀喇汗的领地，七河地区。史料上说，当时有十万帐异教游牧人入侵七河地区，到达了距喀喇汗王朝的都城巴拉沙衮仅8天的路程”①。

除了对外战争，喀喇汗王朝内部也存在各种矛盾并愈演愈烈，喀喇汗王朝的分裂则是其内部矛盾的最终爆发。从11世纪初，喀喇汗王朝开始形成西支（阿里派）和东支（哈三派又称哈桑派）两部分势力，至1041年正式分裂为东西两个独立的王朝。“在葱岭以东，喀喇汗王朝在经过与于阗李氏王朝长达三十多年的战争之后，终于在11世纪初攻下和田，消灭了尉迟家族统治的佛教王国，从而把疆域向东南扩大到昆仑山和阿尔金山一带。……在草原游牧帝国的‘双汗制’影响下，喀喇汗王朝的政治体制是‘双王制’，大汗之侧有副汗，副汗之下还有若干小汗。因此喀喇汗国一开始就具有分裂倾向。当时，大汗在巴拉沙衮直接统治东部，副汗治恒逻斯。1041年，统治河中地区的副汗脱离大汗而独立，喀喇汗王朝正式分裂为东西两个部分。西喀喇汗国以布哈拉为都城，领有河中和费尔干纳西部地区。东喀喇汗国仍以巴拉沙衮为都城，而以喀什噶尔为陪都并作为宗教和文化中心，领尉七河、费尔干纳东部以及

① 热依汗·卡德尔：《〈福乐智慧〉与维吾尔文化》，48页，呼和浩特，内蒙古人民出版社，2003。

喀什噶尔地区。东、西两汗国在相互攻伐河内讧中，双方力量渐衰。"[①]《福乐智慧》正是东喀喇汗王朝的作品。

在近百年的时期内，喀喇汗王朝与周边汗国的战争以及内部的王权斗争几乎没有停止过，和平安定成为各阶层人民的共同愿望。优素甫是在战乱中长大，对于战争所带来的动荡局势深有体会。东喀喇汗王朝的博格拉汗·哈桑·苏来曼统治时期，出现了短暂的安定和繁荣。《福乐智慧》正是献给这位统治者的。在第四章，作者用饱含感情的笔触抒发了对博格拉汗的赞颂，将他比为明丽的春天。作者写道："你登上了汗位，天下安享太平……建立了法度，普天之下大治。"[②] 博格拉汗在位时期，喀喇汗王朝终于获得了难得的太平盛世，"习习春风赶走了恼人的秋天，明丽的春天又拉开了幸福之弓"[③]。面对盛世，优素甫并不满足于一时的陶醉，而是居安思危，怀着对战乱的深刻记忆，以文人的远见卓识构建了自己的理想王国，试图建立和完善社会秩序。

2. 东方文化复兴——《福乐智慧》产生的文化背景

如果说，长期战乱的政治背景是《福乐智慧》创作的直接原因，那么突厥传统文化的新发展则是《福乐智慧》创作的基础条件。《福乐智慧》的问世并不是一个偶然现象，而是突厥文化、文学发展到一定水平的产物。而这在很大程度上应当归功于阿拉伯半岛伊斯兰教创立和传播所引起的东方文化复兴。

早期的突厥文学主要为碑铭文学和口头文学，突厥文化也没有完全确立自己的体系，还不够发达。喀喇汗王朝突厥文学、文化的真正发展是在皈依伊斯兰教之后，《福乐智慧》和《突厥语大辞典》标志了其发展高峰，并为后世突厥文学的繁荣奠定了基础。

---

① 陈尚胜：《五千年中外文化交流史》，第一卷，339页，北京，世界知识出版社，2002。

② 见93、103双行。

③ 见65双行。

"《福乐智慧》一书的出现不是个别现象，它在突厥文学中开创了一个'喀什'时代。"[①] 为什么在11世纪的喀喇汗王朝，相继出现了这两部扛鼎之作？

"根据Adam Mez在其开拓性中详细论述的资料，9—10世纪（亦延续至11世纪），阿拉伯哈里发王朝的统一政治虽然已经衰落了，但在伊斯兰世界的东方——东伊朗与中亚细亚，却出现了一个思想文化的大复兴时期。"[②] 东方文化复兴又称为伊斯兰文化复兴，是指从9世纪开始，"阿拉伯的麦蒙哈里发统治时期，在广大的伊斯兰学术领域，出于对解释'真主'属性的需要，引发出了绵延不断的翻译并采纳古希腊哲学大师们的理论著作的热潮"[③]。这一时期，翻译活动繁盛。阿拉伯学者把亚里士多德、柏拉图等人的哲学著作，希波克拉底和盖伦等人的医学著作，欧几里德、阿基米德、托勒密等人的数学、天文学著作以及印度的数学和天文学论著等都翻译成了阿拉伯文。这些集聚古代智慧论著的译介，给中世纪的中亚带来了文明的曙光，甚至对后来欧洲的文艺复兴产生了重要影响。比起公元前4世纪到公元4世纪的东方希腊化时代，东方文化复兴是主动的文化外求，而不再是被动的接受。

有了亚历山大东征及东方希腊化打下的基础，9—11世纪的东方文化复兴很快突破了阿拉伯半岛的局限，以伊斯兰教为载体，将其影响扩大到中亚和西域，对当地的一般文化发展产生巨大的推动力。到10—11世纪时，东方文化复兴初见成效，中亚伊斯兰国家涌现出一批杰出的学者，各国文化得到空前发展。

喀喇汗王朝也从这次东方文化复兴中受益良多。伴随着伊斯兰

---

① [俄]维·维·巴尔托里德、[法]伯希和等：《中亚简史》，耿世民译，134页，北京，中华书局，2005。

② 李雍：《对〈福乐智慧〉的多角度美学思考》，载《西北民族研究》，1995(1)，64页。

③ 同①。

教的传播，阿拉伯文和波斯文也开始流行于喀喇汗王朝，在造成突厥语诸民族回鹘语语言危机这一负面影响的同时，也带来了学术研究的繁荣。翻译成阿拉伯文、波斯文的古希腊著作，尤其是天文学和哲学著作输入了代表当时最发达水平的知识，同时波斯的伊斯兰文学也随宗教进入喀喇汗王朝，从而极大地丰富和提升了原本发展程度相对较低的突厥回鹘文化。《福乐智慧》的第4382个双行就明确提到了古希腊数学家欧几里德。[①] 优素甫生活在文化复兴的大潮之中，能够接触和获取多方面的理论知识和精神文化养分。然而，优素甫没有全盘接受，相反，外来文化的涌入激起了他的民族自豪感和对民族文化危机的焦虑。在前无古人可追的情况下，他用突厥语言创作出《福乐智慧》这样一部突厥传统文化与外来各种文化共融于一体、哲学与诗学巧妙结合的作品。

第三节 《福乐智慧》英译本概况

罗伯特·丹柯夫（Robert Dankoff）依据阿拉特校勘本，同时参照三个抄本，将《福乐智慧》译为英文 Wisdom of Royal Glory: A Turko - Islamic Mirror for Princes，于1983年由美国芝加哥大学出版，是目前唯一直接从校勘本翻译的英文译本。

丹柯夫，现为美国芝加哥大学近东语言和文明系突厥学教授。1964年获哥伦比亚大学学士学位，随后的两年在土耳其教授英语。1971年获哈佛大学近东语言和文学专业博士学位，长期从事突厥语言与文学研究，至今仍活跃在突厥学研究领域。自20世纪70年代起，丹柯夫在突厥学研究领域发表了一系列论文和专著，其主要的研究兴趣为突厥语言、文学和突厥—伊斯兰文化，在突厥学研究

---

① 见4382双行“此外还要学习代数方程，然后去打开欧几里德的门庭”。

领域取得了巨大的成就。1985 年的伊斯坦布尔国际突厥学会议上获突厥学贡献奖。可以说，丹柯夫是一个学者型的译者。他研究的显著特点是贯通古今，从突厥古文献入手，翻译与研究相互促进，学译结合。1977—1980 年间获得“国家人文基金—翻译资助金”，在此期间他几乎同时翻译完成了《福乐智慧》和《突厥语大词典》这两部突厥文学文化史上最为重要的作品。

一、文化研究与文学译介——翻译动因

历史地看，《福乐智慧》英译本的出现是国际东方学发展的产物。“原来由欧洲列强发起并为其侵略东方的图谋服务的‘东方学国际会议’，从本世纪五十年代起渐渐发生质变。会议地点逐渐东移，……研究的目的，不再是为帝国主义霸权服务而是以亚非发展繁荣为宗旨。”① 这一描述虽然不尽准确，但是反映了国际东方学逐渐走向繁盛的趋势。随着敦煌学的发展，斯坦因等一批国际考古队来到神秘的西域，引起了西域研究的热潮，大量古代文献和文物的发现，揭开了西域神秘的面纱。尤其 20 世纪 70 年代，东方学受到空前的重视，得到迅速发展。任何对异域文化的研究都是与大量文献资料和各类著作的翻译分不开的，突厥学研究也不例外。《福乐智慧》抄本的相继发现，震动了国际东方学界，引起突厥学研究的新热潮。土耳其、前苏联、法国、德国、中国都开展开了积极的研究，各语种译本的出现也大多集中在 20 世纪七八十年代。丹柯夫对《福乐智慧》和《突厥语大词典》这两部巨著的翻译，正体现了国际东方学研究对突厥文学和文化的关注。

文化研究是丹柯夫翻译《福乐智慧》的重要动机。他在英译本前言里写到：“我个人对《福乐智慧》的兴趣可以追溯到 15 年前（笔者按：1967 年），当我还在读研究生时，我开始对保罗·维特

① 正宇：《敦煌学与第 34 届亚洲学术会议》，载《社科纵横》，1993（5），7 页。

克（Paul Wittek）称之为‘突厥与伊斯兰’的现象产生了兴趣。我之所以专注于喀喇汗王朝的作品（如这部作品和喀什噶里的巨著词典），是因为我想要探根究底地研究突厥—伊斯兰共生的现象。”①

突厥包括很多支系民族，中国独特的裕固族、从国外迁入的撒拉族、主要居住在中国的维吾尔族、主要居住在境外的哈萨克族、柯尔克孜族，还有土耳其、土库曼等等，都属于突厥语族。《福乐智慧》记载了突厥语族文化与伊斯兰教的最初融合形态，对于研究突厥—伊斯兰文化和喀喇汗王朝而言，都是不可或缺的宝贵资料。丹柯夫对《福乐智慧》的翻译过程同时也是研究过程，英译本表现出明显的学术化倾向，而这种研究性的严谨态度使得最终的翻译结果具有显著的追求内容上忠实的特点。当然，这只是一个总体特点。

另外，译者还指出：“在伊斯兰文学框架中，除了阿拉伯人和波斯人外，突厥人贡献了第三大文学。然而在欧美，突厥文学却鲜有人知，如若不翻译将会继续不为人知。近来，一些突厥典籍的英译，让这些著作有了更大的读者群。这个译本也是以此为目的的。”② 将《福乐智慧》介绍给欧美读者，让更多西方人了解突厥—伊斯兰文学，丰富文化交流是丹柯夫英译本的重要目的。同样为伊斯兰文学的阿拉伯文学和波斯文学，在东方文化复兴时期借助汲取古希腊文化精华而走在世界前列，对后来欧洲文艺复兴产生了积极的作用，阿尔法拉比、哈菲兹等和他们的作品在欧美流传很广。突厥文学则兴起较晚，尽管它也是伊斯兰文学的重要组成部分，由于作家和作品的影响力相对较弱，对于欧美读者来说还很陌生。这给译者造成了一定的麻烦。译者不得不在序言、导言中对作品的方方面面的特点和重要意义进行长篇阐述和分析，以争取翻译

---

① Robert Dankoff. *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Preface. Chicago: the University of Chicago Press, 1983.

② 同①。

的“合法性”；阐述的主要目的是让原作能够符合译入语当下流行风格和主题，译文自然也会有这方面的配合。因此，我们可以看到英译本为目标读者考虑，试图兼顾原作者与目标读者的努力。

《福乐智慧》英译具有文化研究和文学译介双重目的，但从译本看，丹柯夫明显地更偏重于文化研究。欧美继承的是古希腊源远流长的文学传统，其文学相比突厥文学无疑处于较发达地位，有希腊史诗在前，《福乐智慧》的文学性恐怕难以引起译者及欧美读者的过多兴趣和尊崇。11 世纪喀喇汗王朝的社会文化生活和伊斯兰教与突厥语族的融合才是译者关注的中心，明确这一点，我们就获得了理解和评价《福乐智慧》英译本的基本起点。

二、英译本概况

作为“突厥—伊斯兰 900 年历史上第一部主要文学作品”,[①]《福乐智慧》以其思想所达的高度、文学艺术的成就、民俗风情的记录、11 世纪喀喇汗王朝社会生活的描绘等成就了其里程碑性的文学及世界文化史价值。加之历史研究中喀喇汗王朝资料的缺失，《福乐智慧》这部文学作品成为研究当时社会、历史的重要文献。然而现存的三个抄本距原著写作年代十分久远，且均为残本，因此《福乐智慧》的各语种译本无一例外地附有译者们的长篇导言、序、跋，主要对其作学术探讨，提出一些对作品的基本的看法，实际上成为他们翻译的认识基础。丹柯夫的英译本也是如此。由于英译本在形式方面与源本有所不同，为研究展开之需要，对英译本包含的基本部分，以及在形式上与源本的不同之处做一概要介绍。

英译本由序言、导言、正文（共八十五章）、附录和注释组成。序言简单介绍译者的翻译动机；导言阐述译者对《福乐智慧》认识

① Robert Dankoff. *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Preface. Chicago: the University of Chicago Press, 1983.

和翻译的基本策略；正文主体译成了散文体，只有其中的四行诗保留韵体；附录除了收录原作的两个附篇、散体和诗体序言之外，译者增加了与校勘本（即翻译的底本）相比不同的词汇以及作品中的波斯语义转借词；最后是对导言和译本正文的注释。

1. 译本导言

译本导言是一篇长近两万字的学术论文，文章内容涵盖《福乐智慧》一书的特点概述、喀喇汗王朝与突厥文化、作品主体结构、君王之鉴：11世纪前的全面考察、诉以权贵、波斯语义转借词、希腊智慧、佛教、《古兰经》和圣训、苏菲主义、出世与入世、《福乐智慧》的分析与阐释、文本与翻译等一系列问题。整篇导言涉及古典波斯文学、阿拉伯文学以及古代突厥语民族的民族发展史、文化交流史、文学史等丰富的背景知识。导言对《福乐智慧》研究中有争论的问题做了深入探讨。如关于《福乐智慧》的文体形式问题（史诗？戏剧？哲理诗？），各种宗教思想关系问题；语言风格、语言来源等都有所论述。这些学术研究结果渗透到译者对原文的理解和策略性选择中，使得译本具有浓厚的认知特点。

2. 具有学术价值的附录和注释

阿拉特校勘本的内容排序为：两篇序言①、八十五章正文和三个附篇。英译本对此作了调整。译本附录有四个：①两个附篇；②两篇序言；③与阿拉特校勘本不同的词汇表；④波斯语义转借词。在对三个附篇与正文进行诗体形式、押韵格式、语言形态、专门词汇等方面的比较之后，译者认为第三个附篇反映了与作品同样的主题，即智慧与反入世的主题，还涉及书的构成，故而归入正文的第八十五章；而前两个附篇，虽是优素甫所作，却与《福乐智慧》一书不相关，归入附录。同时，译本将通常出现在正章之前的两篇序言（汉译本，抄本中均如此），放在附录之中，以便与优素甫所作

---

① 一般认为这两篇序言并非优素甫所作，而是在作品流传过程中后人附加的。

的长诗正文划清界限。因为译者认为这两篇序言写作时间晚于《福乐智慧》一个世纪以上，并非优素甫所作。因此，可以看到译者对《福乐智慧》一书的学术判断直接反应在他对译本的处理上，有依据地对原文作相应调整，于推进福乐智慧学研究具有一定参考价值。

附录Ⅳ对原文本中具有波斯来源的词汇作了注明。这些词汇被分为两大类：人体组织类和其他类。并且按照回鹘原文—字面意义—波斯（或阿拉伯）源头—习语隐含意义的顺序，标明原文中所在的诗行数，一一进行注解。这一附录使读者能够看清原文中波斯或阿拉伯文学（这里主要指语言词汇）对《福乐智慧》的影响，以大量的实例证明了译者所持的观点：即《福乐智慧》中的词汇虽然形式上为突厥语汇，大量是通过对波斯词汇进行语义转译而来的。而我国学者通常认为"《福乐智慧》一书约有6000多个根词和派生词，其中阿拉伯语和波斯语借词仅有500个左右"①。遗憾的是，国内研究者尚未对此做出学术回应。

尤其值得一提的是附录Ⅲ对阿拉特校勘本作了近150处修正，为福乐智慧学研究提供了宝贵的参考，"丹柯夫对《福乐智慧》文本所做的修正是非常重要的，它们使很多模糊的诗行更清楚，更有意义"②。

附录之后为注释。注释分为两部分，导言注释（106条）和正文注释（206条）。一部译作的注释通常在于对译文所不能表达的原作内容进行解释说明，而英译本的注释则不同，这些注释主要包括对《古兰经》的注释，各抄本的情况以及原文中出现的双关语

① 佟德富：《试论〈福乐智慧〉的价值》，载《中央民族大学学报》，2001（3），58页。

② Talat Tekin. Review of Robert Dankoff, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes. By YUSUF KHASS HAJIB, Translated with an introduction and notes by Robert Dankoff. In: Journal of Near Eastern Studies, The University of Chicago, Vol. 48, No. 1 (January 1989), p68.

(play on words)，等。可以看到英译本建立在对原文庖丁解牛式的详细研究基础之上，对原诗中的多元化因素作了细致考察，呈现当时各种文化交流的历史踪迹。

3. 文体变化

英译本与原本最直观最大的不同在于文体的变化。《福乐智慧》全诗通篇行韵，诗歌主体用“马斯纳维体”即双行体写成，以阿鲁兹韵的不完全“木塔卡里甫”格式为韵。C. H. 伊万诺夫指出这种格式在一个米斯拉中共有十一个音节：V—/V—/V—/V—/[①]。在一万多行的长诗中，有部分诗行是以四行诗形式创作的，这种后来被称作“柔巴依”的四行诗共计有200首，每一行也是“木塔卡里甫”格式，由十一个音节组成，但这些四行诗大体上押aaba韵。

英译本相对于原作在文体上的变化为，将原作由诗体改译为不分行的散体，只有那些四行诗保留了韵体，以示与双行体的区别。换句话说，丹柯夫的英译本总体上是一个散体译本。同时，保留韵体的四行诗在音节和尾韵上也与原作有较大差异。

① C. H. 伊万诺夫：《论优素甫·巴拉萨衮之〈福乐智慧〉——俄译本〈福乐智慧〉后记之二》，李琪译，见《福乐智慧研究译文选》，79页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

第二章　文化定位和文学分析

没有人能够否认《福乐智慧》是一部极为丰富的作品，其文化层面和文学层面的杂糅现象非常突出。文化上，突厥回鹘文化，佛教、伊斯兰教等各种宗教文化，中原文化，阿拉伯、波斯文化等东西方文化兼收并蓄；语言上，以回鹘语写成，其中夹杂有波斯语和阿拉伯语词汇及习语、谚语；诗歌形式上采用了波斯的诗体和阿拉伯诗歌的韵律；写作方式则以对话为主，兼有叙述。为了使《福乐智慧》英译研究有的放矢，就需要首先对《福乐智慧》的总体文化框架和基本性质有清晰的认识，对其文学的形式和特点做仔细的研究。

第一节　《福乐智慧》的文化定位

考虑到曾经在西域生活过的多种民族及其相互的融合、迁移，考虑到武力征服与宗教传播，考虑到西域所处的独特的东西交通位置，《福乐智慧》的文化归属问题实在是一个极其复杂的问题。作者这里试图要做出的基本判定，是建立在对11世纪之前，自中亚最早的伊兰文明到喀喇汗王朝这一漫长历史时期内西域文明的更迭、延续、融合的文化发展历程的了解和把握之上。同时，因为《福乐智慧》是维吾尔族典籍，对这一时期文化发展历程的考察自然是以维吾尔民族的发展为中心线索，了解它的源头，它的变迁，

以及其他文化的融入和影响。基于上述的基本资料和思路，本文认为《福乐智慧》的文化为以突厥回鹘—伊斯兰文化为主体的多元混杂文化，属合成文化类型，大体上由三大部分组成：回鹘西迁前的西域文化、漠北突厥回鹘传统；西迁后的多方融合与伊斯兰文化。但并不是说《福乐智慧》的文化只有这三种成分，其他一些文化的影响或者在较早期的西域地区，或者影响微小、间接，没有足够影响到其文化的总体性质，比如中原文化，希腊文化等。下面从历史文化交流背景的角度对《福乐智慧》的文化来源进行分析、梳理。

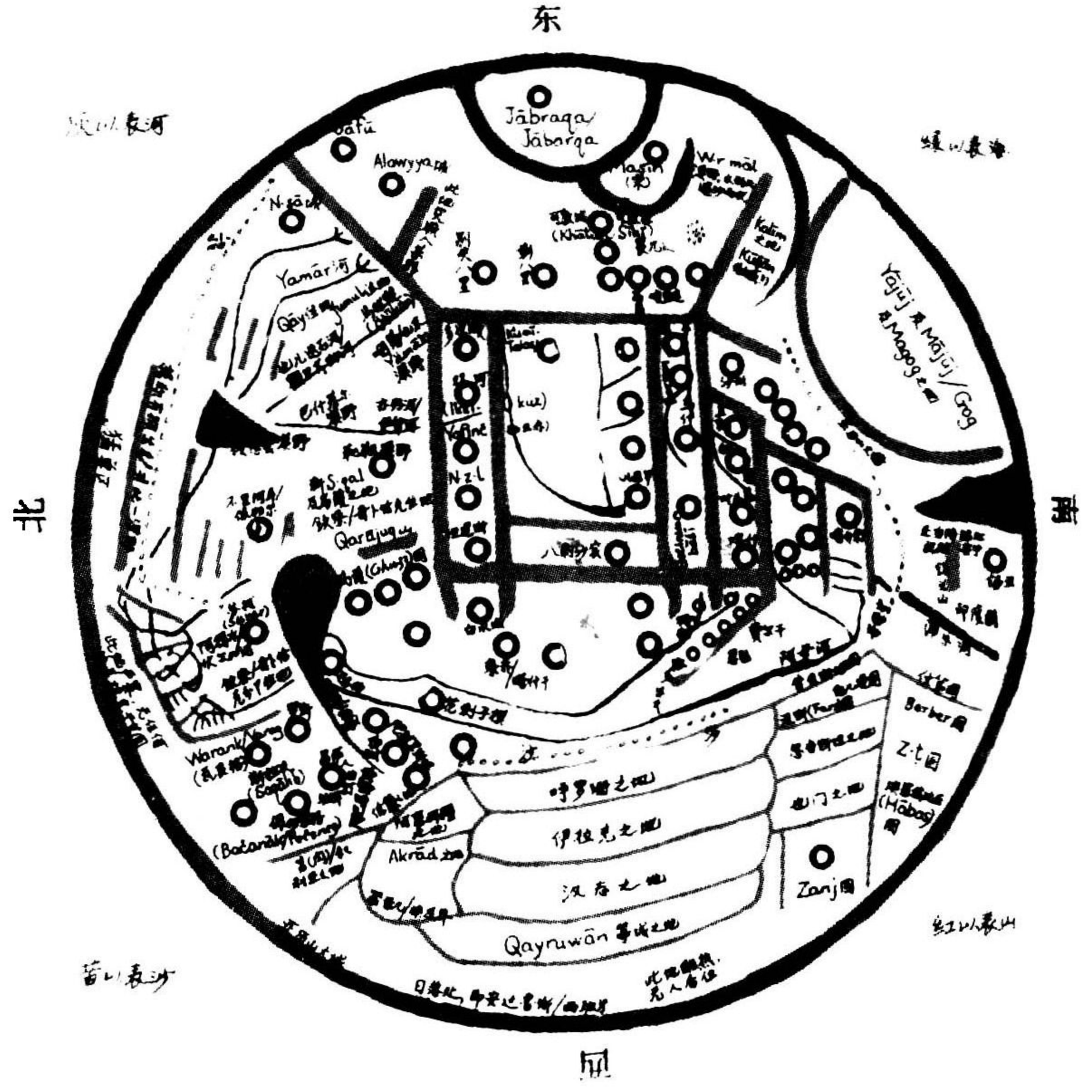


图 1　突厥诸部和突厥语言分布图

与《福乐智慧》同时期的《突厥语大词典》记录了当时突厥诸部和突厥语言的分布情况。喀什噶里在词典中绘有一个圆形地图，标注了当时突厥一些部落的居住地区及四界。兹引用如下，以供分析时参照。

一、回鹘西迁前的西域文化

国内外学者对西域的研究已经有很长的历史，正如耿世民先生所言："有关西域语言、历史、文化的研究，近一百年来已成为国际上的显学。"① "西域"有狭义、广义之分，广义指在中国西方，包括罗马、印度在内的广大地区，狭义则仅指帕米尔以东的中国新疆地区。这里为了考察《福乐智慧》诞生的历史文化土壤，取西域的狭义范围，讨论回鹘西迁以前，也就是840年以前西域的文化特点和基本的性质。时间跨度为自有史以来至840年，同中原历史对应的时期为晚唐以前。一直以来关于这一时期的知识主要来源于我国早期的史料记载和考古发现。

文化不仅具有地域性，还具有民族性。要判断西域的文化，首先需要了解西域的民族种类，或者说人种。今天在新疆的维吾尔族和其他少数民族大多是突厥语族，然而在古代却并非如此。日本学者羽田亨的《西域文明史概论》和《西域文化史》是考察了新疆和中亚文化及其交流、融合过程的重要资料。他在书中将西域人种分为三种：

"第一种是以龟兹（今库车）、焉耆为中心的吐火罗（Tokharian）语。第二种是以今和田（古于阗）为中心的和田语（也称"东伊兰语"）。第三种是广行于西域各地的粟特（Sogdian）语（粟特是现在俄属突厥斯坦撒马尔罕Sammarkand地方的古名）。"② 根

① ［日］羽田亨：《西域文明史概论》，译者前言，耿世民译，北京，中华书局，2005。

② 同①，8页。

据学者们的研究，现在可以确认，和田语和粟特语属印欧语系东支，吐火罗语属印欧语系西支。语言的种类的确定，为人种的判断提供了依据。同时，羽田亨还借考古学家对古代西域人骨骼的研究和宗教艺术的分析，得出结论：古代西域人属亚利安人种，其中伊兰系人种占最主要的地位。这一结论，是比较确实的推断，也得到了学界的认同。《魏书·西域传》于阗国条的记录也可以作为旁证："自高昌以西诸国人等，深目高鼻，唯此一国，貌不甚胡，颇类华夏。"① 如此看来，回鹘西迁前的西域文化总体上属西方文化是没有问题的。

但西域文化并不是单一的亚利安—伊兰文明。古代西域（略等于新疆地区）北邻突厥各族和蒙古，西面是康居和大宛，西南面是大月氏和印度，南接西藏，除了占主要数量和地位的伊兰人之外，这些临近国家和民族的人也无可避免地流入西域地区。因此，回鹘西迁以前的文化具有丰富的成分。留下鲜明文化痕迹的主要有三种：中原文明、希腊文明和印度佛教文化。

首先是希腊文明。希腊文明传入中亚源于历史上著名的亚历山大·马其顿东征。公元前331年，亚历山大击败波斯阿赫迈尼亚王朝的大流士，进入巴克特利亚（大夏），并一路攻至索格底亚娜（粟特），开始了中亚的所谓"东方—希腊、罗马时代"。希腊化时代从公元前4世纪持续到公元4世纪，"在（前）苏联的历史学中希腊化时期被理解为具体的历史现象，是一种以希腊文化和当地文化的融合与相互影响为特征的现象"②。同时，"在花剌子模、帕提亚，希腊化的宗教观念和艺术风格作为一种时尚保留了很长时间"③。而从11世纪《突厥语大词典》的突厥语族圆形分布地图

① ［日］羽田亨：《西域文明史概论》，13页，耿世民译，北京，中华书局，2005。

② И. 札巴罗夫、Г. 德列斯维扬斯卡娅：《中亚宗教概述》，83页，高永久、张宏莉译，兰州，兰州大学出版社，2002。

③ 同②。

看，花剌子模在巴拉萨衮的北面，而粟特人所在的锡尔河和阿姆河两河流域则距喀什噶尔很近，也就是说希腊文明进入西域有地理上的便利条件。斯坦因等考古学家在西域发现的佛教壁画和雕刻，经学者多方考证和研究，有些具有明显的犍陀罗①风格，也有一些则由犍陀罗艺术发展而来。宗教美术和雕刻上表现出的融入佛教艺术的希腊因素，也说明西域地方所接受的希腊影响。

然后是中原文明。汉武帝为除去匈奴之患，决定联合月氏，遂派张骞出使西域，自此开始了汉朝与西域乃至中亚各国的交往。公元前 60 年左右始置的西域都护府更加强了汉与西域的交流往来，管辖范围包括车师、焉耆、龟兹、姑墨、温宿、疏勒（即喀喇汗王朝都城喀什噶尔）等西域诸国。汉代共有 18 任西域都护，在相当长的时期内与西域保持着密切联系。探险考古家们也在西域发现了属于汉文明的各种资料，比如写有汉字的木简等。从《北史》记载的情况看，中原的儒学已经流行于高昌国："（高昌）文字亦同华夏，兼用胡书。有《毛诗》、《论语》、《孝经》，置学官弟子，以相教授。虽习读之，而皆为胡语。"② 历史和考古发现说明，由于商业贸易和政治行为，西域在物质文明（如木简、造纸、丝绸等）和思想文化上都受到汉文明一定程度的影响。

另外一个久行于西域的外来文化是印度的佛教文化。由于地理位置上的邻近，佛教未行中国，已行西域，是被学界普遍接受的观点。"古代中国译经中的用语，有并非出自印度佛经而出自西域诸国之语言，今已很清楚。例如，'沙门'、'外道'、'出家'等字都是。"③ 这些语言留下的痕迹，以及在西域发现的大量佛经、壁画

① 所谓"犍陀罗美术"，是指公元前 4 世纪，亚历山大东征，侵入今中亚至印度内地，建立了希腊人的王国，并使所谓希腊文明盛行其间，后在今阿富汗与印度交界的白沙瓦一带的犍陀罗地方，逐渐印度佛教与希腊美术相接触形成二者融合的一种新模式，于是这种新美术被称作犍陀罗美术，也因其性质称为希腊佛教美术。

② （唐）李延寿：《北史》，卷九十七，列传第八十五，北京，中华书局，1974。

③ ［日］羽田亨：《西域文明史概论》，16 页，耿世民译，北京，中华书局，2005。

也证明了上述观点。西域的佛教不仅自古就有流传，而且流传时间很长，东晋的著名佛学大师鸠摩罗什就曾受聘到内地翻译佛经。到七八世纪时西域佛教虽有趋微和流传范围缩小的情况，但其在喀喇汗地区的流传一直延续到约 15 世纪，直至其完全皈依伊斯兰教。11 世纪与喀喇汗王朝并行的高昌国还是以佛教最为繁盛的。黑汗和高昌虽然是两国，却是同族，二者之间的往来交流自是不必说的。可见，佛教文化在西域的深厚根基，甚至到回鹘西迁以后仍然还有影响。

综上所述，回鹘西迁以前西域的主体文明为以伊兰系为主的西方文明，但也混杂了一些其他的文化元素，主要的有中原文化、印度佛教文化和希腊文化。这些不同的文化元素，互相融合，在回鹘西迁之后，又与突厥回鹘传统再度融合，接受了回鹘文明的文化选择。

二、漠北的突厥传统

一般认为喀喇汗王朝（Karakhanids，又称“黑汗王朝”）是回鹘人所建，《福乐智慧》亦是用回鹘语写成，那么问世于喀喇汗王朝的《福乐智慧》，其文化性质理所当然地具有回鹘传统。回鹘原来称“回纥”，祖先是游牧于匈奴之北的丁零人，4 世纪时出现于汉文史籍，称“袁纥”。随后的一两个世纪称“韦纥”、“乌纥”等，直到唐朝改称“回鹘”。回鹘这个名称是 Uighur 的汉语音译。据《新唐书》记载，唐德宗贞元四年（788 年），回纥可汗遣使唐朝请求改名“回纥”为“回鹘”，意取“回旋轻捷如鹘”之意一事。“又请易回纥曰回鹘，言捷鸷犹鹘然”[①] 之所以将突厥作为一个传统文化来源并提，是因为回鹘是突厥的铁勒部，也属于突厥。

---

① （宋）欧阳修等：《新唐书》，卷二百三十二，列传第一百四十二上，回鹘上，北京，中华书局，1975。

突厥在552年击败柔然大军，正式建立了突厥汗国，是一个强大的北方游牧民族，除回鹘外，还包括很多民族，如今天的哈萨克族，柯尔克孜族，土耳其人等，这些民族拥有共同的游牧文化和极为接近的突厥语言。744年回鹘“取代突厥在蒙古高原建立了回鹘汗国(744—840)，回鹘汗国在政治制度和文化（如文字、语言等）方面都继承了突厥汗国的传统，所以也可称其为第三突厥”①。也就是说早期的回鹘汗国是以突厥文化为母体的继承和延续。

突厥回鹘传统在文化上有自己的特点。在西迁以前的漫长时期中，回鹘一直生活于漠北，有着悠久的游牧历史，逐渐形成丰富的游牧文明。《福乐智慧》这部作品无疑体现了这种文化传统。有学者对《福乐智慧》中喻体分类进行统计的结果表明，天体类和牧业类喻体占绝对优势比例。② 另外从餐饮礼仪等各方面也可以看到游牧生活遗留下的痕迹。如果说这些只是一些琐碎的文化现象，那么《福乐智慧》在更深层的思想上，也体现出了突厥回鹘传统。其中较为突出的是萨满教的萨满巫术和自然崇拜。在萨满教中萨满③(Saman）是负责沟通人和神的中介，并帮助人们治病驱魔。《福乐智慧》中作者将巫师和医生相提并论，可见萨满教的影响。即使到了21世纪的今天，在新疆南部一些地区仍然流传着萨满教的巫术，也说明了萨满教的影响之深远。

755—763年间唐朝发生安史之乱，为了平定叛乱，只好请求回鹘汗国的援助。758年在回鹘王帮助之下夺回长安、洛阳。同年，为了表示感谢唐朝和亲，把宁国公主嫁给了葛勒可汗。由此，回鹘汗国与唐朝建立了友好关系。随后发生的史朝义之乱，回鹘牟羽可

---

① 耿世民：《古代突厥文碑铭研究》，18页，北京，中央民族大学出版社，2005。

② 阿尔斯兰·阿不都拉：《论〈福乐智慧〉中的比喻及其特点的形成》，见《论伟大的学术里程碑〈福乐智慧〉》，134～144页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，2000。

③ “萨满”意义为因兴奋而狂舞不息之人，他（或她）为人治病驱魔时，口念咒语，手舞足蹈，作鬼神附身状。

汗的再次出兵相助，则进一步巩固了回鹘与唐的关系。这一时期中原文化对回鹘产生了重要影响。高昌出土的历书残片上就有粟特、汉语和突厥三种语言。这充分说明，突厥回鹘文化对唐文化的态度和接受情况。

回鹘汗国与唐朝的亲密关系，不仅有与中原文明的更多交流，更为回鹘接受新的宗教文化提供了契机。763 年，牟羽可汗从洛阳返回草原时，带回了四个在洛阳传教的摩尼教僧人。很快在回鹘可汗的支持下，摩尼教被尊奉为国教，这是回鹘汗国历史上的重大文化事件。加布·汉布里在评价这一历史事件时说："对于回鹘部落来说，皈依摩尼教之前，他们信仰有几分残忍的萨满教，通过改信这种新的宗教，使回鹘部落得到了一种接近较为文明的河中地区和伊朗文化的途径。"① 摩尼教的引入，使得生活在草原，向来以自由散漫为特征的游牧民族，第一次有了统一的民族信仰，对回鹘的社会思想和道德观念都产生了重要影响。

回鹘人之所以能够接受和皈依摩尼教，并不仅仅是因为摩尼教本身的宗教感召力，另外一个重要的原因恐怕是摩尼教的教义与中亚早有流传的琐罗亚斯德教（即祆教）教义有相通之处。因为摩尼教本来就是一个合成性宗教，它吸收了琐罗亚斯德教、佛教和基督教的教理。尤其其核心思想"二宗"，即光明与黑暗，亦即善与恶，正是琐罗亚斯德教的核心思想。而 7 世纪以前，琐罗亚斯德教在整个中亚的广泛传播与接受，为回鹘汗国接受摩尼教教义奠定了心理基础。只是琐罗亚斯德教兴盛之时，回鹘人还在突厥汗国统治之下，因此该教无法成为回鹘民族统一的信仰。当回鹘汗国建立起来，就迫切需要一个独立而统一的民族文化精神。回鹘汗国存在了一个世纪，统一的政治统治，为统一的民族文化精神的形成创造了条件，也为接受摩尼教为国教这个历史的选择铺平了道路。

---

① 热依汗·卡德尔：《〈福乐智慧〉与维吾尔文化》，213 页，呼和浩特，内蒙古人民出版社，2003。

漠北的突厥回鹘传统主要包括两部分：一是从突厥汗国继承下来的突厥文化。突厥人过着逐水草而居的游牧生活，信仰上以萨满教的自然崇拜为主。但是由于受到粟特文化的影响，突厥文化又有了一定程度的发展，并在粟特文基础上创制了突厥文字，在漠北广泛使用。一直延续的游牧生存方式也积累了独特的文化传统。回鹘汗国继承的突厥文化在物质上表现为畜牧业，映射到精神领域则表现为对自然万物的崇拜，以及对动物的特殊情感。二是与唐朝的友好往来和摩尼教传的入，带来回鹘汗国文化上的深刻变革。回鹘民族开始有了统一的精神寄托，从多神的自然崇拜转变为对“摩尼”一神的皈依，这对以后回鹘文化逐渐发展形成自身独特品格，成为一个统一的民族团体非常重要。同时，开始出现了从游牧生活向城市定居生活的转变，出现了城市化现象：“穆斯林旅行家 Tamim Ibn Bahr 曾访问过一回鹘大城，该城有十二个大铁门，城内有繁华的商业贸易。”[1] 这或许与唐朝的和亲不无关系，中原那种有秩序、有规范的以君王至高无上的整体文化精神，使得回鹘人的民族整体意识开始觉醒，加之摩尼教在信仰上的统一作用，回鹘文化得到了发展，形成了游牧文明向定居文明发展的过渡文化。

三、西迁后的多元融合与突厥—伊斯兰文化的主导

然而，回鹘汗国的强大与统一之下，隐藏着游牧文明与城市定居文明的矛盾。文化矛盾累积、激化，终于以一场政治争斗的形式爆发出来。试图利用摩尼教巩固统治，急于向封建社会过渡的可汗及其拥护者与仍然不肯放弃自由游牧生活的贵族之间的这场内部争夺权利的斗争，导致回鹘可汗被杀，汗国灭亡。840 年，祖辈居住于漠北草原的回鹘人被迫西迁。回鹘人在西域建立了两个并行的政权：喀喇汗王朝和高昌回鹘。无论对于西域还是回鹘人，回鹘西迁

① 耿世民：《古代突厥文碑铭研究》，20 页，北京，中央民族大学出版社，2005。

都是意义重大的事件。“晚唐时期回鹘部族从漠北西迁据有中央亚细亚，改变了该地长期持续的人种分布图，同时，也是这些地方文化史上的一大转变期。”① 此后，回鹘人成为西域的主要居民。原来流传于西域以伊兰系文化为主体的混成文化随着主体民族的改变而淡化甚至消亡。“于是从来固执于西方系文化、对东方文化缺乏感受性的西域文化随同居民之改变，也表现出了摄取两种文化的新的合成状态。”② 揭开了西域文化发展的新篇章。

如前文所述，回鹘西迁以前西域的文明为由伊兰系人种建立的西方文明为主体，同时也汇集了波斯、印度、希腊、中原等几大文明的成分。但是，西域和中原各自坚守着自身的文化传统，在唐以前没有真正的融合。由于回鹘自身的游牧文明相对于西域原有的西方文明和中原唐朝的文明而言，处于较低的发展阶段，回鹘人迁入以后，以游牧民族开放的胸怀，积极寻找建立自己文化体系的途径，对各种文明广纳博采。西域的文明在回鹘西迁之后，开始出现了东西方文明与突厥回鹘传统的深度融合，呈现出多种文化杂然共处的混合状态。从出土的资料看，西迁后的回鹘文化的发展来自不同的文化系统的融合。除了大量的佛教经典之外，还有《伊索寓言》的部分译文、《圣经》中的文句以及中原《易经》中的占卜知识。足见其文化融合的盛况。因此，回鹘西迁后一百多年里的西域就像是一个文化大熔炉，而成为主体民族的回鹘人则是西域文化的最终选择者和缔造者。

在宗教信仰上，漠北时期统一的摩尼教随着回鹘汗国的瓦解而不再是统一的信仰，萨满教多神崇拜观念的历史残留则令初迁西域的回鹘人对各种宗教都采取了宽容的态度。佛教是未行中原已行西域的古老宗教，据推断早在公元前就已传入，在西域有深厚的根基。西迁后不久，原来信仰摩尼教的一部分回鹘人就改宗了佛教。

① ［日］羽田亨：《西域文明史概论》，169页，耿世民译，北京，中华书局，2005。
② 同①，171页。

“他们在这种改宗中把摩尼教的思想带入佛教中……如回鹘佛教中用摩尼教诸神之名来称诸天和恶魔之名，如梵天（Brahma）称Azrua，帝释（Indra）称Khormuzta等。”① 佛教仍然占据了在西域的重要地位，尤其高昌国延续了佛教传统，一直信仰佛教到15世纪左右，才完全皈依伊斯兰教。喀喇汗王朝则选择了伊斯兰教作为国家的精神支柱。

就在佛教、摩尼教、基督教、萨满教等并存于西域，各据一方时，伊斯兰教的传入极大地改变了西域的宗教状况，并进而改变了西域的文化性质。皈依伊斯兰教对喀喇汗王朝突厥回鹘文化的发展，实在具有很大的推动作用。特别是伊斯兰教来世与今生并提的教义，扩大了信仰基础，在中亚传播广泛。伊斯兰教已经由宗教领域走入喀喇汗朝人们生活的方方面面。“从中世纪开始，伊斯兰教就不仅成为一个世界性的宗教，而且成为一种明确的生活方式，并且渗透到了人类生活的各个方面，特别是精神文化中。”② 皈依后，回鹘民族的情况也是如此。960年萨图克皈依伊斯兰教，并尊为喀喇汗朝国教。突厥回鹘传统和伊斯兰教的融合共生成为皈依后面临的首要问题。回鹘民族意识的觉醒，将这种融合变成伊斯兰教思想对突厥传统文化的重新阐释，并借助伊斯兰教建立属于自己民族的文化体系。

至此，在喀喇汗王朝，曾经流传于西域的其他各种文化都不得不让步于伊斯兰文化。阿拉伯字母也随着宗教一并在教徒间迅速传播，并促成了突厥语言的进一步丰富和发展，客观上帮助增强了回鹘语的语言表现力，以至于出现了《福乐智慧》这样的里程碑性的作品。羽田亨先生谈到这个问题时专门提到了《福乐智慧》，“在

① ［日］羽田亨：《西域文明史概论》，173页，耿世民译，北京，中华书局，2005。

② И. 札巴罗夫、Г. 德列斯维扬斯卡娅：《中亚宗教概述》，157页，高永久、张宏莉译，兰州，兰州大学出版社，2002。

阅读圣典以外的用同样语言①写的书籍并获得各种知识的同时，也为突厥语阿拉伯字母撰写著作开辟了道路。著名的《福乐智慧》（Qutadghu Bilig）的发现就是这个势头的开端，为当地突厥文学的兴盛揭开了序幕"②。阿拉伯—伊斯兰文化，毫无疑问已经不仅仅是以宗教面貌出现，而是从多方面，包括语言、哲学等对喀喇汗朝一般文化的发展也起了不可忽视的作用。

而伊斯兰教的影响延伸到文学领域，则主要归因于苏菲主义的出现和发展。在《福乐智慧》问世的前10世纪及随后的很长时期内，苏菲主义进入了正统信仰，关于苏菲主义的著作大量涌现。"在尚存最早的这类论著中可以看到，他们认为要到达安拉那里，必须通过一系列上升的阶梯：忏悔、禁欲、克制、守贫、忍耐、信赖安拉、默认安拉的旨意等；随之而来的是宗教感觉方面类似的阶梯，诸如畏惧、希望、爱等。通过沉思冥想达到直觉。"③ 正是这样的宗教思想和情感，使得苏菲主义者大多通过哲理诗来表达和诠释自己的宗教体悟。9世纪末起苏菲主义诗歌极为盛行，出现了包括著名的波斯诗歌之父鲁达基在内擅长哲理抒情诗的四大苏菲诗人，更不必说成书于10世纪，闻名遐迩的《列王记》的作者费尔多西。可以说波斯文学对《福乐智慧》具有根本性的影响，无论从诗歌的形式、词汇、内容和旨趣上都有波斯—伊斯兰文学的影子。地理位置临近，宗教信仰相同，加之古代西域伊兰文化在很大程度上其实就是波斯文化，阿拉伯文化和波斯文化都对皈依后（960年之后）喀喇汗朝文化的构建起到过巨大作用。

四、《福乐智慧》的文化性质

综合上面的论述，西域自古至11世纪，其文化交流之复杂实

① 指阿拉伯文。
② ［日］羽田亨：《西域文明史概论》，177页，耿世民译，北京，中华书局，2005。
③ 马贤、马忠杰：《伊斯兰教基础知识》，218页，上海，东方出版中心，1997。

属世界文化史上之奇观，而最能概括《福乐智慧》这部作品文化性质的就是“多元”。其文化有三个主要来源：一、回鹘西迁前的文化。以雅利安—伊兰文化为主体，同时还有印度佛教文化、希腊文化和中原文化的传入。二、漠北时期的突厥回鹘传统文化。突厥时期以萨满崇拜为主要特点，受到流播中亚的波斯宗教——琐罗亚斯德教的影响，回鹘汗国时期皈依摩尼教而有了统一信仰的基础，同时与唐朝中原文化的交流增多。三、回鹘西迁后的多方融合文化。西迁后回鹘人成为西域的主体民族，保持了与中原的密切往来关系。在西迁后的100多年里与原行西域的各种文化残留融合，随后960年喀喇汗回鹘人皈依伊斯兰教，开始伊斯兰化。由于伊斯兰教的传入，阿拉伯文和波斯文词汇也进入回鹘语言，甚至用阿拉伯字母拼写回鹘语言。[①] 带来的另一个结果是通过翻译阿拉伯文著作，希腊思想再次进入。可见上述每个时期的文化也从来都不是单一文化，不同时期东西方各种文化因素的历史积淀、交叉影响和多方融合造就了喀喇汗朝文化鲜明的多元共生的特点。比如，亚历山大东征带给西域的希腊影响在阿拉伯帝国扩张至中亚后，又通过阿拉伯人的崇尚热情和翻译活动而得到加强。

但是“多元”并非是漫无主导的各种文化因素的并存，而是以突厥—伊斯兰文化为主体的多元一体文化。一个国家或地区的文化性质首先取决于其主体民族。古代西域的文化固然复杂，回鹘西迁后西域人种的变化直接导致了原来西方系伊兰文化主体地位的丧失。突厥的回鹘人作为西域的新主人，掌握了文化选择的主动权。如果说新的文化体系是多种文化融合而成，那么熔炉就是突厥回鹘传统。文化的深度融合往往通过宗教力量完成。10世纪，喀喇汗朝选择了与伊斯兰教的结合，而高昌王国选择了与佛教的结合。因此分别形成了突厥回鹘—伊斯兰文化和突厥回鹘—佛教文化。两个

---

① 与《福乐智慧》同时期的《突厥语大词典》即是用阿拉伯语对各种突厥方言进行解释的一本词典。而《福乐智慧》两个较早的抄本均用阿拉伯字母抄成。

国家虽然宗教信仰不同，却有着共同的民族语言和民族文化传统，也有着共同的文化发展基础。《福乐智慧》成书地属喀喇汗王朝，伊斯兰教为国教，自然深受阿拉伯—伊斯兰文化的影响，并借助伊斯兰教和阿拉伯文化逐渐形成了自己独特的突厥回鹘—伊斯兰文化体系。这在突厥语族中尚属首例，为此后突厥文化与伊斯兰文化的结合开创了先河。

《福乐智慧》最直接地体现了处于喀喇汗王朝文化主体地位的突厥回鹘传统和伊斯兰文化。作品描述的日常生活中更多的是突厥回鹘传统的萨满教和游牧文明的影子，而信仰上则更多的是伊斯兰教甚至是苏菲主义的思想。《福乐智慧》中伊斯兰思想意识占据主导地位，开篇就采用了伊斯兰诗歌中习见的对先知、真主的赞颂。作者优素甫作品中的四个中心人物也都是虔诚的伊斯兰教徒，为作品定下了鲜明的伊斯兰文化基调。“作品中，赞美真主、讴歌圣战、宣扬伊斯兰教义、贬损异教徒的诗行随处可见。”[①] 但是，优素甫所代表的喀喇汗回鹘知识分子阶层一方面接受了伊斯兰教关于人生和世界的基本思想；另一方面，面临阿拉伯—伊斯兰文化和波斯—伊斯兰文化两大已有文化体系的侵入，又产生了对民族文化前途的忧虑。民族意识的觉醒驱使优素甫在接受伊斯兰教思想的同时抗拒阿拉伯、波斯的文化入侵，并试图建立突厥回鹘—伊斯兰文化。因此，可以看到在《福乐智慧》中同样居于主导地位，能在伊斯兰文化狂潮之中与之比肩的正是突厥回鹘传统。尤其漠北时期维吾尔族统一国家的出现和西迁后回鹘语言的形成和长期而广泛使用（一直持续到14、15世纪）成为凝聚这个民族的坚强纽带。经过几个世纪的积淀、传承，漠北时期的传统文化通过民族的延续和统一的民族语言——回鹘语，承袭下来，成为喀喇汗王朝文化的基础。郎樱也指出“作为多种文化受容体的维吾尔——突厥传统文化具有特殊

① 郎樱：《试论〈福乐智慧〉的多层文化结构》，见《福乐智慧研究论文选》，130页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1993。

的重要地位"①。《福乐智慧》这部作品中优素甫的尝试反映了当时喀喇汗王朝的文化选择，实践了突厥回鹘传统与伊斯兰教的结合。从历史和文化交流的事实出发，《福乐智慧》的文化为突厥回鹘—伊斯兰文化为主体的多元文化，也就是说它的基本性质为突厥回鹘—伊斯兰文化。

五、《福乐智慧》中的中原文化

在突厥回鹘—伊斯兰文化之外，《福乐智慧》毫无疑问也体现出其他曾经在西域流传的各种文化的历史积淀。这一点是学界不争的事实，也是西域的历史文化交流的必然结果。如文学内容和形式上与波斯诗歌的相同之处；政治、伦理上与中原思想的接近；哲学观点与古希腊的相似等等。在我国也有多位学者对此发表了相同的看法。② 但是，这些文化在西域究竟产生了多大影响，在《福乐智慧》中的比重是否达到足以决定作品文化性质的程度，值得深思。喀喇汗王朝作为封建汗国，在政治上落后封闭，宗教力量干预较强；文化上虽为开放态势，但主体上仍然是伊斯兰文化。无论从西域的文化变迁史，还是从《福乐智慧》本身来看，突厥回鹘传统与伊斯兰教而外的其他文化只能说是点缀、穿插和局部，距离影响作品性质还很远。关于《福乐智慧》的文化性质，我们不能将其淹没在世界四大文化体系交流汇集的历史资料中，模糊界限；也应当避免从作品的字里行间寻找某一文化的蛛丝马迹，牵强附会；而要把非文化接触形成的同源现象与确实的文化影响区分开来。

就我国的《福乐智慧》研究而言，特别需要提到的一个问题是

---

① 郎樱：《试论〈福乐智慧〉的多层文化结构》，见《福乐智慧研究论文选》，129～144页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1993。

② 新疆社会科学院文学研究所：《福乐智慧研究论文选》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1993。买买提明·玉素甫等：《论伟大的学术里程碑〈福乐智慧〉》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，2000。参见上述两本论文集中的相关文章。

中原文化对《福乐智慧》的影响。首先需要明确一点：《福乐智慧》的成书地新疆自古就是中国不可分割的领土，西域与中原在政治、贸易、文化等方面交流频繁，来往密切，因此，《福乐智慧》受到中原思想文化的影响是必然的。《福乐智慧》中体现出的儒家政治思想和伦理道德观都证实了这一观点。郎樱指出：“从历史上看，维吾尔民族与中原汉民族之间的交往，要比维吾尔民族与西方民族间的交往密切得多。”① 同时，中国是一个多民族国家，各少数民族有着与汉族不同的一部分独特文化传统，《福乐智慧》也不例外，体现出相应的维吾尔民族特点。从 960 年皈依伊斯兰教到 1069 年《福乐智慧》成书，100 多年的时间，在喀喇汗王朝伊斯兰教已经获得了稳固的思想统治地位。中原思想固然博大精深，令人神往，在宗教信仰和民族差异的阻隔之下却也难以成为回鹘人的主导思想。

无可否认，西域与中原有过深入的接触，有两个高潮时期，分别在汉、唐。但唐以前，如羽田亨教授所考证，没有对西域产生根本性的影响。而唐以后中原在西域影响的线索和考古发现主要指向与喀喇汗王朝并立的高昌国。当然，喀喇汗王朝与唐、宋王朝均有往来，甚至到辽朝（也就是喀喇汗灭亡前）仍保持着联系。据《宋史·于阗传》记载：“其黑韩王遣回鹘罗斯温等以方物来贡。斯温跪奏曰：‘臣万里来朝，愿圣人万岁。’”② 由于地理位置相接，中原政治统治强大，文明发达，从最早的汉朝到喀喇汗王朝灭亡的辽朝，中原文化对西域有着持续的影响，这是中原文化不同于其他居于次级地位各种文化的特别之处。也可以这么说，中原文化的影响是除突厥伊斯兰文化之外对西域文化影响最长久，最深远的。

因此，我们认为在《福乐智慧》中，中原文化具有重要影响，

---

① 郎樱：《〈福乐智慧〉与东西方文化》，188 页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1992。

② 魏良弢：《喀喇汗王朝史稿》，138 页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1986。

但如同希腊文化、佛教文化、波斯文化一样，居于次级地位。喀喇汗王朝的文化是回鹘传统文化与伊斯兰宗教文化结合而形成的新的文化体系。

第二节 《福乐智慧》的内容和主题

一、作品的内容和结构

《福乐智慧》是一部以道德劝诫为内容和目的的作品，优素甫却没有让作品流于乏味的说教而是别出心裁地用寓言和象征的方式，将要阐述的思想收纳于一个故事之中，设计了作品的主要人物和故事。大致可以分为四个部分：

1～11 章为准备部分。赞颂真主、先知和先知的四同伴，赞颂当朝的统治者布格拉汗。简单介绍天文等知识，引出作品的书名及含义等等为故事的开始做准备。这是伊斯兰文学作品开端典型的体例。稍早的波斯史诗《列王纪》也采用了这样的开端。下面从两部作品起始章节的目录作一简单比较：

	《福乐智慧》	《列王纪》
第一章	对至尊至大的真主的赞颂	对真主的颂词
第二章	对先知的赞颂	对智慧的颂词
第三章	对先知四同伴的赞颂	创造宇宙
第四章	对明丽的春天和伟大的布格拉汗的赞颂	创造人类
第五章	论七曜和黄道十二宫	创造太阳

第六章 论人类的价值在于知识和智慧	创造月亮
第七章 论语言的得失利弊	赞扬先知及四大哈里发
第八章 笔者谨致歉意	关于搜集《列王纪》的材料
第九章 对善行的赞颂并略论它的益处	关于诗人塔吉基的故事
第十章 论知识、智慧和才华的好处	开始创作
第十一章 论书名的含义和笔者的晚景	对阿卜·曼苏尔·穆罕默德·本·阿卜杜列扎格的颂词 对玛赫穆德国王的颂词
第十二章 故事开始	故事开始①

作品的开端对真主和先知的赞颂无疑源自《古兰经》。《古兰经》的每一章都以赞颂真主起首，对于伊斯兰文学影响很大。《福乐智慧》和《列王纪》都属于伊斯兰文学，可以看到两本著作的起始部分的共同之处：赞颂真主、先知和当朝统治者。同时，还有另一个共同点即对天体、天象的描述和赞颂，这一点与西域和中亚的自然崇拜传统有关，也可能与希腊数学、天文知识的传入有关。

第 11 章以后的所有章节都是以国王日出、大臣月圆、大臣的儿子贤明和隐士觉醒这四个虚构性的人物的活动和思想为基础，他们有着各自不同的寓意。在第 11 章“论书名的含义和笔者的晚景”中，优素甫就这四个人物的基本寓意作了交代：

① 菲尔多西：《列王纪选》，目次 1，张鸿年译，北京，人民文学出版社，1991。

353 我首先要说的是日出国王，
好人啊，让我来讲讲他的含义。
354 接着我要讲大臣月圆，
因为他，吉祥的日子光耀熠熠。
355 这日出象征着公正法度，
这月圆代表了欢乐幸福。
356 然后我又讲到大臣贤明，
他代表了智慧，提高人的价值。
357 最后我又讲到修道士觉醒，
赋予他以“来世”① 的含义。

表3 作品主要人物及寓意

名字	职位	寓意	具体特点
日出	国王	公正和法度	不偏不倚，如同日光照耀世界
月圆	大臣	幸运和财富	无常，多变，难以把握
贤明	贤士、大臣	知识和智慧	通向公正与幸福之路
觉醒	隐修士	来世和终结	独善其身的个人信仰追求

除了上述四个主要人物，优素甫还安排了三个次要的人物，但他们也有着各自的寓意，共同构成作品的象征体系。他们分别为：

502 月圆结识的一位知己，
行事端正，名叫“考赛米施”。
503 月圆向他倾吐了衷曲，
说明自己的身份和来此的目的。

① 关于觉醒的含义，在诗体和散体序言中都是“知足”，阿拉特等学者认为那是在后来传抄过程中的误读误抄，其正确的含义“来世”在作品中讲得很清楚。

……

505　国王有一位御前侍臣，
　　他为人慷慨，是汗的亲信。
506　一天考赛米施前去拜望，
　　向他提起了月圆的事情。

……

6286　觉醒的门徒胡马鲁出见，
　　施礼过后，泪水潸潸。

Küsəmix（考赛米施）意为“愿望”，Rsig（御前侍臣）意为“男子气概的”，Kumaru（胡马鲁）意为“遗言，遗产”。其中 Kumaru（胡马鲁）——遗言在作品中多次出现，觉醒去世后作为一个人物正式出场，是一个非常重要的象征。

第 11 章之后的各章节又可分为三个部分：

12～23 章 月圆出场。月圆才貌出众，知书达理，怀才而无处施展，遂背井离乡，来到京城，通过朋友的介绍和御前侍臣的帮助得以与国王日出相见，谋得大臣之职。月圆忠于职守，工作勤勉，得到国王认可。国王日出述说了自己所代表的“公正”；月圆述说自己所代表的“幸运”，并论述了“幸运的无常和福气的多变”。月圆身染重病，留下遗言，并将自己的儿子贤明托付给国王日出，月圆离世。

23～38 章 贤明接替月圆之职。痛失大臣月圆，国王召唤贤明入宫。贤明不负厚望，兢兢业业，不辞辛劳，以其出众之才智博得国王器重。这一部分，在问答之中，贤明专门论述了智慧，并针对统治需要，逐一论述了国君、大臣、将领、御前侍臣、宫监、使节、书吏、司库、御膳监和侍酒官各个职位的人所应具有的才能和品德。

39～85 章 贤明与觉醒的辩论。最后一部分是全诗的高潮，如

果说前两部分论述的问题是“如何治理国家”，那么最后一部分则引出鲜明直接的宗教主题，主要围绕贤明所代表的现世统治之智慧与觉醒所代表的来世的宗教追求之间的矛盾展开。国王要求贤明举荐贤士，与贤明共同处理国事，觉醒出场。觉醒才德具备，却一心向主，隐居山中，与世隔绝。国王求贤若渴，亲笔书信一封，交与贤明，命其请觉醒出山。贤明和觉醒之间有两次激烈的论辩，然而觉醒坚持独自静修，拒绝参与尘世之事，三请而不就。最后，贤明和日出幡然醒悟，“要回到真主面前，请求真主宽恕”（5645 双行）。他们认识到不能只顾今生贪图享乐，还要为来世做准备，向真主祈祷。觉醒也鼓励贤明继续做大臣，为国家统治效力。最终，论辩双方都承认了对方的观点。

就四个主要人物所代表的寓意来看，整个故事可分析如下：公正和法度是社稷的基础，是君王应当具有的品质，但治理国家仅靠公正和法度是不够的，还需要依靠有知识和智慧的人辅助处理国事。“日出国王代表公正，最欣赏月圆或幸运大臣，但幸运的生命机能已不行了，月圆去世了。接着国王找到了贤明或智慧（更确切地说应为‘知识’），后来成为他最忠实的侍臣。然而国王仍不满足，他还希望觉醒或‘来世’能做他的大臣，但是今世和来世之间并不容易沟通，最后觉醒因年迈而未能图报，离开了‘公正’和‘智慧’，留下‘智慧’一人帮助国王治理国家。①”象征幸运的月圆和象征来世的觉醒，都离开了人世，这无疑是对他们的寓意的最好证明。幸运是无常和多变的，难以把握也不值得依靠；觉醒的去世则表示着宗教追求的实现，只有一心向真主祈祷，才能通过天梯，去往来世。

最后，只剩下代表公正的国王和象征知识和智慧的贤明，国家大治，人民幸福。因此，公正和法度，知识和智慧是现世统治的根

---

① Dankoff, Robert. *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko – Islamic Mirror for Princes*. Introduction. Chicago: the University of Chicago Press, 1983.

基。而优素甫的《福乐智慧》实际上就是最好的“遗言”，人终有一死，记录下来的知识和智慧却能够永存，成为最宝贵的财富，帮助人们把握今生和来世的幸福（见 6505～6506 双行）。

二、作品的题材和主题

《福乐智慧》预先设定了读者——喀喇汗王朝的当朝统治者。11 世纪的喀喇汗王朝，面临宗教、文化等巨大变革，急需建立和稳定规范的社会和精神文化秩序，可以说，《福乐智慧》是应时、应需而作。作品主要从君王如何治理国家的角度出发，阐述了君王、大臣、官吏等各个职位基本要求和道德规范的若干方面，以及在信仰与世俗事务之间的关系。这种通过分辨好与坏，善与恶，尊贵与卑劣，荣耀与耻辱，正途与末路，告诉人们什么该做，什么不该做的著作通常归为劝诫题材。

劝诫最早可能源于人类的经验传递，后来逐渐成为一种固定的题材。在古代这种题材常见于政治、宗教和伦理道德著作，而其中尤以政治类的劝诫最为普遍。劝诫可以分为上级对下级，尊位对卑位，君王给其继位者的劝诫和智者、圣人给大众的劝诫；下级对上级，卑位对尊位，臣对君的劝诫。《福乐智慧》属于后者，是大臣对国君的劝诫。《福乐智慧》英译者丹柯夫称之为“君王之鉴”（Mirror for Princes）。“‘君王之鉴’是西欧人普遍采用的一种文学形式。从广义上讲，‘君王之鉴’可解释为‘进谏于如何治理国家’……哪里有专制国家组织，哪里就有君王之鉴。在古代近东的中国、印度、伊斯兰国家，古希腊的僭越统治和中世纪的欧洲，都有这样的例子。在专政君主制社会里，这种文学形式在专制统治中所起的的作用，使其非常盛行。它体现一种保守的传统；它保障统治政权的平稳交接；它在国家危机时期非常有用，如改朝换代，外

敌入侵，或发生内乱。”①《福乐智慧》也是如此。

《福乐智慧》问世前，喀喇汗王朝经历了与于阗的百年战争，长期的战乱，动荡的局势，再加上刚刚皈依伊斯兰教，国家的治理存在很多问题，面临文化上和政治上的双重危机。优素甫在附篇之二“论世风日下和人心不古”中描写了当时的情况：

6592 可痛啊，可痛，世风日下，
谁有义士之名，我愿将他赞诵。
6593 前人留下的法度典章何在？
我若见到它，定会欣喜万分。
6594 要不，就请把法度典章制定，
让仁慈者居高位，把狂悖者扫清。
6595 好人和礼法都已经灭绝，
剩下了人中渣滓，何处把好人找寻？
……

优素甫笔下的喀喇汗王朝，没有信义，没有忠诚，没有法度，世道败坏。作者孤独地在世间行走，寻找善、信义与礼法。由这个附篇来看，作品正文（85 章）描绘的由日出（代表公正和法度）所统治的幸福国度是作者的理想中的国家。在这个理想的国度，君主依照法度实行公正的统治，大臣尽心竭力，善德和知识受到尊重，臣民安居乐业，国家稳定昌盛。《福乐智慧》的劝诫就是依照这个理想国展开论述，主要的内容有：君主如何治理国家；臣仆的责任和义务；人的道德规范，各种行为准则及生活礼仪；今生与来世等等。通过劝诫，在虚拟的国家中建立起从上到下、各司其职的社会基本规范和道德标准。“11 世纪的绝大多数维吾尔族思想家，

① Dankoff, Robert. *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko - Islamic Mirror for Princes*. Introduction. Chicago: The Unirersity of Chicago Prees, 1983.

都不掩饰他们的目的是要重整喀喇汗王朝的社稷。由于这个原因，以信仰、秩序、法制、道德为基轴的社会，不仅是一种理想境界，而且是一种行动纲领。”①

作为一部劝诫题材的作品，《福乐智慧》表现出一些相应的特点。首先，惯于引用格言、谚语。每个民族都有自己独特的文化传统，而文化传统最朴素地存在于格言和谚语之中，多以口头方式流传。回鹘人有自己的民族英雄、杰出的官员、贵人、哲人和贤士，他们将智慧和经验浓缩于格言、谚语之中，流传于世。这些格言、谚语鲜活生动，贴近突厥的文化生活，它们的引用，无疑增强了作品的劝诫效果，也增加了作品的艺术效果。如：

273　突厥语有句格言与此相仿，
　　让我在这儿向你转述：
274　智慧的美饰是舌头，舌头的美饰是语言，
　　人的美饰是脸，眼睛又是脸的美饰。
880　有一句突厥格言讲得好，
　　愿你记取它，作为座右铭：
881　与娘奶一起注入的善性，
　　直道死之前，不会变更。

同时，这些格言、谚语也是作者在伊斯兰思想的框架之中自觉地弘扬民族文化的重要途径。通过引用，优素甫不仅轻而易举地实现了较好的劝诫的效果，还引出了突厥传统中优秀的人物（包括传说人物）和思想，进而证明突厥传统文化具有一定的发展水平，而并非对伊斯兰文化的全盘照搬。

其次，运用反复说明、论证的行文方式，增强劝诫的效果。针

① 刘志霄：《11世纪维吾尔社会思想与〈福乐智慧〉》，载《西域研究》，1994（1），27页。

对一个问题或观点，优素甫通常从积极与消极两个角度对照，多方面进行论述。这也是游牧民族直观、体悟性思维的体现。说理很少用逻辑推演，而主要凭借大量贴近生活的实例和现象的罗列，或鼓励，或警示。如关于语言的美质的论述：

971 无知者应把舌头守紧，
有知者应做舌头的主人。
972 有知者的话好似流水蜿蜒，
浇灌得大地万物滋生。
973 有知者的语言似水长流，
清泉的活水流淌不尽。
974 有知者好似碧草覆盖的水源，
踏上一脚，活水奔涌不停。
975 无知者的心田好似沙漠，
河水浇不透，寸草不生。

《福乐智慧》具有双重主题。作品的主题与喀喇汗王朝的时代主题紧密相关。960 年，统治者萨图克皈依伊斯兰教，并立伊斯兰教为国教。但伊斯兰教真正在整个王朝中得到认可和皈依，赢得普通百姓的信仰，并非一朝之功。伊斯兰教如何与当地的传统信仰和文化融合、共生，还处于探索阶段。西迁后的回鹘人所经历的地域、文化和宗教信仰的变革，正在改变传统的回鹘文化，“改变着形成人们所熟悉的日常生活形态的边界，引起新的骚动，释放出深刻的文化焦虑”①。《福乐智慧》的主题反映出当时的文化焦虑，一方面刚刚由游牧社会向农牧和定居社会过渡，政治上的封建宗法统治不成熟，不稳固；另一方面社会和文化的变革迫使文人、学士寻

① 斯图亚特·霍尔：《种族、文化和传播：文化研究的回顾与展望》，见《文化研究精粹读本》，310 页，北京，中国人民大学出版社，2006。

找新的民族文化身份，而伊斯兰教内部苏菲派的出现和兴盛，给皈依伊斯兰教不久的回鹘人带来了新的困惑，使得喀喇汗王朝精神文化世界的矛盾进一步复杂化。

与喀喇汗王朝的时代主题呼应，《福乐智慧》主要反映了双重主题：一是现世的、世俗的主题，即如何治理好国家，让人民生活幸福；二是来世的宗教的主题，即个人信仰与国家整体利益之间如何取舍。根据优素甫自己在作品中对书名含义的解释，也可以清楚地看到这两个主题。

350　我把书名叫做《福乐智慧》，
　　　愿它为读者引路，导向幸福。
351　我讲了自己的话，写成此书，
　　　让它做执掌今生来世的手臂。
352　人若掌握了今生来世的命运，
　　　毫无疑问，定会事事吉祥如意。

简单地说，就是如何把握今生和来世，这两世的幸福。

“但幸福本身却是一个历史的、具体的范畴……如若我们承认当时的社会是封建宗法的中世纪社会，如果作者也是忠实于当时社会，而不是如资本主义萌芽时期所出现的封建社会的叛逆那样，那么，作者所可能指引给别人的幸福，就只能是一种对当时社会、宗教十分驯顺而赢得的恩赐。幸福只能是在加强、巩固当时社会统治基础上的幸福。对于中世纪的忠诚卫士来说，幸福就意味着维护当时的长治久安。”① 然而，历史地看这正是喀喇汗王朝所需要的。在这个宗法社会，宗教起着辅助政治统治的作用，从思想上教化民众。法度和宗教是维护统治的两大基础。

① 蔡灿津：《〈福乐智慧〉哲学思想初探》，11 页，北京，东方出版社，1992。

伊斯兰教原本是现世与来世并重的宗教，在某种程度上说更注重现世。不同于佛教的轮回、业报说，伊斯兰教同时也宣扬现世报。因此，其教义并不与现世的统治相矛盾。但伊斯兰教的苏菲派则宣扬苦修，厌弃现世的财富和享乐，主张远离俗世，一心祈祷，接近真主。苏菲主义的出现，导致伊斯兰教内部出现了分歧。这一宗教思想的分歧，反映到喀喇汗王朝的政治领域，引起了矛盾：贤士应当侍君，还是侍主？优素甫用近一半的篇幅（39—85章）讨论了这个主题。

在作品中，日出和贤明代表了现世追求，而觉醒则代表来世追求。优素甫安排贤明与觉醒辩论，通过他们的辩论，一一论述双方的优缺点。辩论虽然以觉醒的胜利而告终，但贤明亦没有失败。公正的法度和适宜的宗教都不可或缺。既应当依靠智慧和法度做好现世的统治，也应当崇拜真主，为来世祈福，这样才能获得两世的幸福。

第三节　《福乐智慧》的文体分析

《福乐智慧》① 共有6645个双行（13290行），其中包括6520个双行的正文（85章）和125个双行的附篇（3篇）。另外在正文之前有两篇序言，一为散体，一为诗体，均不计在总双行数（6645）之内。诗体序言也以双行体写成，独立编号，共有77个双行。

一、诗体与韵律

在《福乐智慧》的诗体和韵律问题上，学界的观点比较一致：

---

① 由于《福乐智慧》原本丢失，分析以阿拉特校勘本为依据。

“长诗的主要部分采用双行诗玛斯纳维形式、阿鲁孜格律、简化的木塔卡里甫韵律写成。第一个附篇（6521~6564诗行）是用完整的木塔卡里甫韵律写成。”① 玛斯纳维体为押尾韵的双行体，简化的木塔卡里甫格式为由十一音节组成，以短、长音节有规律组合的四音步格律。

无论是玛斯纳维体（Məsnwi），还是柔巴依诗体，都可以在早期的波斯诗歌中找到，而在早期的维吾尔文学中似乎还未形成规范的同类诗歌。9世纪中叶以前的维吾尔文学主要为口头文学和碑铭文学，记录下来的很少，目前我们对上古维吾尔诗歌的了解则来自于11世纪麻赫穆德·喀什噶里的《突厥语大辞典》。《突厥语大词典》收录了不少双行和四行诗句，可能是民间诗歌的片断，但这些诗句与《福乐智慧》中的双行、四行诗句在音节数、韵律格式上有所不同。因此，可以认为《福乐智慧》的诗体和韵律是借自波斯诗歌的。

波斯是诗歌发达的国度，在中世纪产生过很多著名诗人，如费尔多西、欧玛尔·海亚姆、莫拉维等。波斯的诗歌创作约始于9世纪初，10世纪初鲁达基②将诗歌推向繁荣，并被推为“波斯诗歌之父”。到鲁达基时代，波斯诗歌已经形成了一定的规范，固定下来数种诗体，包括颂体诗、抒情诗、叙事诗、四行诗、短诗和串珠诗等。③

其中的叙事诗即为玛斯纳维体诗。“这种诗体专用于叙事，每两行（联，贝特）为一个单位，两行上下协韵。”④ 也就是以aa/

---

① A. H. 科诺诺夫：《优素甫·巴拉萨衮的长诗〈福乐智慧〉——俄文本〈福乐智慧〉后记之一》，见《福乐智慧研究译文选》，47~67页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

② 波斯著名诗人，生活于9世纪末、10世纪初，据传曾写过的诗有130万双行之多，是波斯诗歌的奠基人。

③ 张鸿年：《波斯文学史》，50~52页，北京，昆仑出版社，2003。

④ 同①，51页。

bb/cc/dd……形式押尾韵。由于玛斯纳维体的押韵方式灵活，而流行于中亚地区，常见于叙事类诗歌和大型诗歌。“在诗歌作品（笔者注：指《福乐智慧》）中，双行诗段体现了二位一体的辩证的两个特征：就其艺术风格而言，它采用了叙述体方式，从而使静态因素与动态因素处于和谐之中。”①《福乐智慧》有描写叙事，有劝诫说理，内容丰富，鸿篇巨制，用玛斯纳维双行体极为合适。开始创作于977年，完成于1020年的波斯史诗《列王纪》就是用玛斯纳维体写成，且长达6万个双行。多数学者认为《列王纪》直接影响了《福乐智慧》的诗体风格。

除了玛斯纳维体外，作品中还夹杂了200首左右的四行诗，这些四行诗则绝大多数采用了1、2、4行协韵的柔巴依诗体。

同玛斯纳维体一样，四行诗在鲁达基时代也已经成为波斯诗歌的固定种类。四行诗“是一种伊朗古老的诗歌形式。一般第1、2、4行协尾韵，有时也出现四行都协一韵的……许多伊朗诗人甚至文人都喜欢利用这种形式表达自己瞬间的感受和某些即时的思想。与四行诗相似的还有一种诗体名都贝堤（两联诗），也是四行，也可如鲁拜一样，1、2、4行协韵，第三行不协韵，也可上下行协韵，即前两行一韵，后两行一韵”②。值得一提的是，《突厥语大词典》中也记录了很多四行诗，但通常为1、2、3行协韵，第四行不协韵。可见，柔巴依这种四行诗在当时的突厥文学中还比较少见。《福乐智慧》中的四行诗大多严格依柔巴依的AABA或AAAA的格律押韵，但间或也会有一些变化形式。

阿鲁孜（Aruz Wəzni）韵律的木塔卡里甫（Mutakərip）格式源自阿拉伯诗歌，由阿拉伯诗人“哈里勤·伊本·艾合买德所创立”，

---

① C. H. 伊万诺夫：《论优素甫·巴拉萨衮之〈福乐智慧〉——俄译本〈福乐智慧〉后记之二》，见《福乐智慧研究译文选》，68～83页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

② 同①，51～52页。

"这种格式要求相当严格，不仅每行诗中的音节数必须相同，而且按规则组合起来的长短音节数目也要相同，其标准格式是：每句十二个音节（以元音为中心划分）、每三个音节构成一个音步，三个音节中开头的是短音节，其余两个为长音节"[①]。这种格式通常标示为：V ——/V ——/V ——/V ——，通过长短音节的变化而形成具有规律的节奏。

据研究，《福乐智慧》的韵律正是采用了上述这种阿鲁孜韵律的木塔卡里甫格式，但在音节上有所变化。除第一个附篇外，其余所有的诗行，包括双行与四行的柔巴依，均采用了脱落最后一个音节的 V ——/V ——/V ——/V —（短长长/短长长/短长长/短长）格式写成，即每行十一个音节，四个音步。"维吾尔语中，长短音节的区别比较明显，所以维吾尔诗歌以长短音节的组合和变换的有规律的交替形成节奏。这种诗歌的节奏诗符合维吾尔语言的民族特点。"[②] 也就是说，优素甫将阿拉伯的诗歌韵律引入了突厥文学，并结合回鹘语的发音，进行了改造。这是突厥文学史上的创举，作为第一部成熟的回鹘书面语作品，《福乐智慧》完成了阿拉伯诗歌韵律与回鹘语言的结合，并且达到了浑然一体的效果。

优素甫凭借对回鹘语言高超的驾驭能力，以及娴熟的阿拉伯、波斯诗歌技巧和艺术，写就《福乐智慧》。全诗韵律严格，节奏鲜明，语言优美，而同时又见丰富、深刻之思想阐述，完全游刃有余而无束缚局促之感，堪称诗体移植的杰作。

二、独特的对话体

《福乐智慧》在诗体语韵律上借鉴了阿拉伯、波斯诗歌，在阐

---

① 欧阳伟：《试论〈福乐智慧〉的语言及修辞特色》，载《喀什师范学院学报》，2002（2），40页。

② 张宏超：《〈福乐智慧〉语言的音乐美》，载《西域研究》，1994（1），30页。

述思想时却创造性地采用了对话体的形式，使其在劝诫作品中独树一帜。《福乐智慧》虽然是叙事性的诗歌，具有一定的故事情节，但又不同于一般的叙事诗。它没有明确的时间线索，而更多地用现在时态，对话的形式推进，见下面的诗行：

国王问月圆
1000 国王说：语言有什么好处？
还要告诉我，有什么坏处？
月圆答国王
1001 月圆说：语言的好处巨大无比，
语言得体，奴隶会得到抬举。
1002 人类凭借美好的语言，
可以从平地飞上天宇。
1003 如果你说话不知分寸，
就会从天空摔落平地。
……

之所以可以将《福乐智慧》称作对话体诗歌，是因为对话体的诗句在《福乐智慧》中占了绝对多数。全诗 85 章，1～12 章为单纯的叙述①，其后的各章开始以对话为主，叙述只作为衔接、穿插之用。郎樱认为《福乐智慧》除开头的十一章外，由三部分组成。各章的结构可分为四组：

A　仅由“叙述”组成的，共 2 章
B　由“叙述”与“对话”组成的，共 19 章
C　由“对话”与“叙述”组成的，共 11 章

① 这里的“叙述”仅是相对于“对话”而言，其中也包括了抒情等一些其他表现手法。

D　仅由“对话”组成的，共42章①

并且在B、C两组中叙述的诗行也只占很小一部分。可见，《福乐智慧》阐述思想的主要方式是对话，是一部对话体的长诗。

对话体是常见于古代早期作品中的写作方式，也是人类致思的原初样式。其早期的源头主要有古希腊哲学家柏拉图的对话录，以及后来中原先秦时期的《论语》等。如巴赫金所言：“真理不是产生和存在于某个人的头脑里的，它是在共同寻求真理的人们之间诞生的，是在他们的对话交际过程中诞生的。”② 对话体多以直接阐述思想为目的，并通过不同人物双方，或者多方参与，而使得思想阐述更明晰，更全面，更有说服力，往往还能够推进认识，催生新的见解。这里的所谈的对话“不同于一般戏剧、小说或历史著作中的‘对话’，在这类著述里，对话只是附庸，其主要功能是表现人物性格，推动情节和事态的发展，而不是为了思想自身的价值”③。

《福乐智慧》也采用了这样的方式，与柏拉图和《论语》中的对话体极为相似，但又有所不同，具有自己的特点。

在西方，生活于公元前4世纪左右的希腊哲学家柏拉图，是最早用对话体创作的学者。除了《申辩篇》和书信外，他的作品都用对话体写成。古希腊在公元前6世纪至公元前4世纪经历了一个戏剧繁荣时期，对话在希腊文学中早已有之，而柏拉图把它运用到学术著作的写作中，发展了一种新的文体。有学者将柏拉图的对话“分为两大类：一类是戏剧式的，另一类是报告式的。所谓报告式的，乃是指柏拉图让参加对话的某一人报告这篇对话，或让另外一

① ［日］西胁隆夫:《论〈福乐智慧〉的结构和形式》，载《西域研究》，1994(1)，42页。

② ［苏］巴赫金（M. M. Бахтин）:《巴赫金全集第五卷诗学与访谈》，晓河等译，石家庄，河北教育出版社，1998。

③ 姚爱斌:《对话体：朱光潜与巴赫金》，载《广西师范大学学报（哲学社会科学版)》，2003（4），66页。

人报告，其人并未参加谈话。所谓戏剧式的，是指不借用这样的人物复述，而由柏拉图自己叙述对话者间的谈话，正像希腊戏剧家的剧本一样”①。无论是由他人报告，亦或柏拉图自己叙述，柏拉图的对话是真实人物——思想家之间的对话，常常是多方参与，由浅入深，层层演进，目的在于通过对话接近真理，认识真理。其对话的内在运动方式为逻辑推演，是辩而明的模式，表现的是形而上的追求。

《福乐智慧》的对话在虚构的人物之间进行，实质上是这些虚构人物所代表的思想在对话，每次对话只有两方参与。高潮部分的贤明与觉醒的两次大辩论展现了不同观念的交锋，除此而外的对话则具有较强的独白性质。虽然国王日出在政治上享有较高的地位，在对话中却处于宾的位置，多有应和，而少见争辩，他更多地充当了一个倾听者和接纳者的角色。这样，对话的内在运动方式为演绎阐述，呈现出相应的明而述的模式。《福乐智慧》的对话目的在于解释特定思想观念，寻求处理现实存在信仰与世俗的矛盾的出路。

《论语》同样也是以对话为主的作品，“《汉书·艺文志》说论语者孔子应答弟子、时人及弟子相与言而接闻与夫子之语也。当时弟子各有所记，夫子既卒，门人相于辑而论纂，故谓之《论语》”②。因此，更准确地说，《论语》是语录体作品。不同于柏拉图的对话录和《福乐智慧》，它不是孔子本人所著，而是由他的弟子们记录下来的，在著作的整体性和连贯性上与《福乐智慧》很不相同。另外，《论语》的对话说理较为含蓄，讲求的是点到为止，而给读者留下回味与体悟的余地。这也是先秦时期中原儒学尚“修辞立其诚”的整体风格。

《福乐智慧》用对话说理则采取了直接亮出观点，并不吝词句，反复论述，排比铺陈的方式。这种演绎式的直接说理，可能源自于

---

① 王宏文、宋洁人：《柏拉图研究》，370页，济南，山东人民出版社，1991。

② 赵纯伟：《〈论语〉的文学语言》，载《鞍山师专学报》，1988（3），32页。

劝诫题材的需要。

虽然柏拉图的对话录与《论语》都是以对话为主的思想类著作，在年代上早于《福乐智慧》，并且从文化交流史看，其所属的文化，都曾流传至西域，对西域、中亚的文化发展产生过影响，我们仍然无从判断，优素甫以对话体创作《福乐智慧》是否受到它们的影响。同时，在《福乐智慧》问世以前阿拉伯、波斯文学中也未曾出现对话体作品。菲尔多西的《列王纪》是较典型的叙事诗，也不是对话体，可以排除借鉴阿拉伯、波斯文学的可能。而从突厥文学史看，“我们可以在突厥语族最古老的诗歌《冬与春的争辩》中找到根源，这首诗被《突厥语大辞典》引用过，这是首长诗或叙事诗，但现在成了大辞典的一部分。因为有这首诗，故毫无疑问，维吾尔最古老的诗歌中有对话形式”①。

优素甫为什么用对话体来创作《福乐智慧》呢？无法确证，也不能排除，柏拉图的对话录与《论语》对《福乐智慧》对话体产生影响的可能，同时由于此类作品在阿拉伯、波斯文学史上的空白，在突厥文学史上《福乐智慧》也是第一部完整的长篇对话体诗歌，极有可能是优素甫的独创。

《福乐智慧》的对话形式，有问有答，有立有驳，直接的发问能够带动读者随着作品中的人物一起思考，又利于阐述思想，与作品的劝诫题材配合得很好。同时，还给作品增加了戏剧色彩，丰富了作品的艺术效果。

---

① ［日］西胁隆夫：《论〈福乐智慧〉的结构和形式》，载《西域研究》，1994（1），45页。

第三章 宗教思想的移译：目的语宗教观念的温和干预

宗教，作为一种独立的意识形态，其产生、存在和发展具有特殊的社会历史条件和认识根源。

> 通过对“宗教”一词的语源学考察，我们不难发现，尽管各民族文字中的“宗教”一词的含义不尽相同，但毕竟还是蕴涵着一些显而易见的共同的内容或意义。而且，由此看来，这些共同的内容或意义归结起来，主要有下述三个层面：首先，宗教都关乎一个信仰对象，超越性、无限性、秩序（法则）、威仪乃信仰对象的本质特征；其次，凡宗教都关乎信仰者对信仰对象的敬畏、尊崇和顺从；再次，凡宗教都蕴涵有信仰主体同信仰对象结合或合一的意向或含义。①

可见，每种宗教都有自己的信仰对象和以之为核心的宗教体系，并且通常都具有排他性。因此，在翻译过程中，宗教思想的处理也远不仅仅是在语言甚至一般文化交流层面的转换沟通，它触及的是更为深层的不同宗教意识形态之间的对话。

---

① 段德智：《宗教概论》，235 页，北京，人民出版社，2005。

《福乐智慧》体现出的是以伊斯兰教为主导的各种宗教思想，其核心文本为《古兰经》，而英译者丹柯夫来自以基督教为基本信仰的西方英语文化，其核心文本为《圣经》。就整个作品中宗教思想的翻译而言，内化到译入语文化中的基督教思想成为译者考察和传达原作宗教思想的先在模式。伊斯兰教、萨满教、佛教、琐罗亚斯德教等在《福乐智慧》中包含的各种宗教思想，其与基督教思想的相容性和对抗性，往往影响到译者对作品的处理。宗教信仰的神秘性和对唯一信仰对象的敬畏、崇拜，几乎决定了宗教思想翻译过程中的变异。《福乐智慧》英译在各种宗教思想的翻译和传达上，都表现出译入语主导宗教——基督教不同程度的干预。然而，根据对英译本产生的历史文化背景以及译者的情况，这种干预在很大程度上是文化的而非政治的。丹柯夫曾在其导言里提到，翻译《福乐智慧》和《突厥语大词典》等这些喀喇汗王朝作品的目的在于从根源上了解伊斯兰教和突厥诸民族的共生现象。这是一个以文化研究为目的的译本，《福乐智慧》中的伊斯兰教是译者最为关心的宗教，但却是作为文化现象意义上的宗教来研究的。伊斯兰教之外的其他宗教思想在作品中原本就不是直接宣扬的，体现于作品所涉及的社会生活的各个方面，如习俗礼仪、人生观、社会观、世界观等。这些宗教思想的翻译，首先建立在译者能够借助西域的文化发展史和宗教传播史，把他们从一般的论述中剥离出来；从另一角度说，译者对这些宗教思想学术的，或者文化的认识，以及它们在《福乐智慧》中的体现与否、体现多少的判断，都构成译者最终选择如何体现或是否体现这些思想的主客观依据。

第一节　西域的信仰变迁与《福乐智慧》的宗教思想

在讨论《福乐智慧》中宗教思想的翻译之前，首先需要对在西

域（广义，今新疆地区和中亚地区）流传过的各种宗教的概况有所了解。同它的总体文化一样，《福乐智慧》所反映的宗教思想也表现出多元混杂的特点。《福乐智慧》没有直接引用伊斯兰教的教义，但全诗体现出鲜明的伊斯兰教思想和对真主的崇拜，因此作品的主导宗教思想是伊斯兰教思想无疑。然而，《福乐智慧》所包含的宗教思想远不止单一的伊斯兰教思想那么简单。前面分析作品的文化性质时，已经看到由于西域所处的欧亚陆路交通枢纽位置，多种宗教都有流传，不仅包括现在的世界三大宗教即佛教、基督教和伊斯兰教，还有中亚的琐罗亚斯德教、突厥传统的萨满教、由唐传入回鹘汗国的摩尼教等各种宗教都曾在西域留下痕迹，对11世纪的喀喇汗王朝精神文化产生过不同程度的影响。

一、从萨满教到伊斯兰教——西域的信仰变迁

依流传的先后来看，西域的宗教信仰大致经历了从萨满崇拜到伊斯兰教的变迁。当然这只是一个大体的趋势，中间不乏几种宗教信仰交叉、并置的杂然共处情况，也可能在一定时期或地域内，某一宗教占据更重要或者中心的位置。而就《福乐智慧》这部作品的宗教思想来源看，除西迁后传入并逐渐取得主导的地位的伊斯兰教外，有两个历史源头：一是回鹘西迁以前古代西域（狭义，略同今新疆地区）流传的宗教；一是西迁以前突厥回鹘人中流传的宗教。因此，有必要将西迁前回鹘人的宗教信仰做一番梳理。

首先是西域的原始宗教，萨满教和琐罗亚斯德教。萨满教是产生并流传于古代北方游牧民族中的一种自然宗教。萨满是负责沟通人与自然神、动物神和灵魂的中介，主要是通过疯狂的舞蹈等行为，实现与神的对话。这是一种原始形态的宗教，没有自成体系的伦理和哲学思想，没有唯一的至尊神和信仰组织，它反映的是古代北方民族对于各自所处的自然环境的无知和敬畏。萨满教的崇拜对象主要有三大类：一、自然物。包括天、地、日、月、山川、河流

等。如维吾尔族就崇拜过树，有树生五王子的传说。二、动物。各民族因生活环境的不同或在一个民族不同的发展时期都会有不同的动物崇拜。古代维吾尔族崇拜的动物也有多种，如狼、鹰等。三、灵魂。有生魂①、亡魂、神灵等。“萨满教是北半球所特有的古老的文化现象，有着近万年的历史。我国北方的某些地区，至今仍然存在着萨满教，有‘活化石’之称。这个崇尚自然、多神的宗教，信仰古俗，源远流长。”②

古代西域（广义）的突厥语族的很多民族都有过萨满崇拜，其中也包括回鹘人。有着长期游牧历史的突厥—回鹘，对自然万物有着特殊的情感。大约在公元前1世纪左右的维吾尔族祖先狄就表现出了萨满崇拜的特点。“维吾尔先民曰狄（或曰丁零），据历史学家考释，‘狄’应为‘翟’……翟是一种草原上轻捷善飞的猎鹰……”③在11世纪初的“古代维吾尔语文献中就已经记述了‘卡姆’这种有语言术的大萨满”。④ 可见在距《福乐智慧》问世很近的时期，在回鹘人中间萨满崇拜地位还很高。甚至到了今天新疆南部的一些地方还保持着萨满崇拜的传统。

琐罗亚斯德教是流传于一个更大地域范围——中亚，但在西域也有一定影响的古代宗教。该教创立于古代波斯帝国，相对于萨满教而言，崇拜对象发生了转变，由自然万物转向人格神。但仍然有着很强的自然崇拜因素在里面。如其宗教经典《阿维斯塔》中描述的能赋予神特殊力量的“胡姆”，就是一种植物。《阿维斯塔》“一方面描述了人类最初对大自然的胜利、道德标准、社会性人的价值和经验主义的知识，另一方面反映了礼俗和宗教仪式，以及民族部

① 生魂在萨满世界中指人和动物都有的魂。它始终和生命结成在一起。参见乌丙安：《神秘的萨满世界》，108页，上海，三联书店，1989。

② 乌丙安：《神秘的萨满世界》，内容简介，上海，三联书店，1989。

③ 热依汗·卡德尔：《〈福乐智慧〉与维吾尔文化》，197页，呼和浩特，内蒙古人民出版社，2003。

④ 同②，199页。

落道德的狭隘性、迷信和成见"①。崇拜对象仍然以多元为特点的琐罗亚斯德教，在中亚地区流传甚广，俗称"拜火教"，主要宣扬光明与黑暗，善与恶的二元对立思想。

至于琐罗亚斯德教在狭义西域（今新疆地区）的流传如何，还没有直接的考古发现能够证明。祆教在南北朝始传于中国，到唐代时获得一些社会势力。从丝绸之路在西域与中原文化交流中的重要角色看，可以推测，中原地区流传的祆教源自西域。琐罗亚斯德教乃波斯古教，作为文化传统得以在波斯文明中延续，同时也对周边各民族文化产生了重要影响。在伊斯兰教进入以前，琐罗亚斯德教是中亚地区最具影响的宗教。

除了上述自然崇拜和多神崇拜的原始宗教之外，佛教、摩尼教、景教、伊斯兰教等高级形态的一神教也在西域流传。

从传入时间上来讲，佛教当为最早。佛教何时传入西域没有定论，但一般认为佛教在西域的流传早于其在中原的流传。而关于佛教传入中原的时间，通行的说法是后汉明帝永平十年，即公元67年由西域诸国传入。由此可以推测，佛教入西域的时间当在公元前。羽田亨教授谈到西域佛教的流传与中原佛教之间的关系时，举了一个很有说服力的例子：佛教十二姻缘的术语中，梵文和汉语意义不合的有四五个。而突厥、回鹘文佛经中的却完全与汉文的一致。初见此现象会认为回鹘文佛典是从汉文翻译的，而更合理的解释是汉文译文和回鹘语译文都译自吐火罗语。② 佛教在西域有着辉煌的传播历史，在西域不仅发现有梵文佛典，还有翻译成西域各种民族语言的佛典，如在和田、龟慈等地都发现了当地语言佛典。佛教一直在信仰领域占有一席之地，甚至到了9、10世纪，佛教以高

① И. 札巴罗夫、Г. 德列斯维扬斯卡娅：《中亚宗教概述》，40～41页，高永久、张宏莉译，兰州，兰州大学出版社，2002。

② ［日］羽田亨：《西域文明史概论》，16～17页，耿世民译，北京，中华书局，2005。

昌国国教的崇高地位，仍然繁盛于西域；当时的于阗国也是佛教大国。直到14、15世纪，伊斯兰教成为统一的信仰之后，西域的佛教才逐渐淡出。

3世纪摩尼教创立于波斯，遂流传中亚。传入西域（狭义）的时间不详，但有出土的经文证明其曾在西域流传。“近代从敦煌附近千佛洞发现许多宋代初期以前的写本，不料其中竟有数种汉译的摩尼教、景教经典”；“又从高昌、吐鲁番附近这些宗教寺院遗址中，发现许多虽属断简，却是用中古波斯语、粟特语、突厥语写成的两教经典”①。《福乐智慧》成书时间正是中原宋代初期。现在仍然无法确定这些经典是否直接译自波斯语，摩尼教经典极有可能是通过两种途径传入西域：中古波斯语和粟特语经典的发现，说明可能存在直接译自波斯原典的经本；而汉译本和突厥语译本的发现，说明这些摩尼教经典极有可能来自唐朝或者以西迁的回鹘人为媒介从唐引入。回鹘汗国可汗于763年引入摩尼教并尊为国教，是有史可查的。西迁之后，摩尼教得以追随回鹘人在西域存续，直至回鹘人改宗佛教（高昌）和伊斯兰教（喀喇汗王朝）。摩尼教对回鹘文化的发展作出过突出贡献，可以说整合了漠北回鹘的民族信仰和精神文化，为西迁后回鹘人改宗和接受一神的佛教和伊斯兰教奠定了基础。

流传西域的景教，为5世纪形成于波斯的基督教一支，称聂斯托（Nestorian）派，因此中国史籍又称之为“大秦教”、“波斯教”。关于其何时传入，亦无史料记载。

> 冯承钧先生考定的地域范围为：“景教东来，当取途于乌浒（Oxus）河南之大夏……经行巴达克山（Badakshan）、葱岭（Pamirs）……而至和阗（Khotan），遵玄奘

① ［日］羽田亨：《西域文明史概论》，18页，耿世民译，北京，中华书局，2005。

> 之归途而至长安。”如此，景教士必由西域的疏勒、于阗、龟兹和高昌等国到达长安。又据考古发现，在高昌故地即今天山以北地区有公元6世纪中期时用叙利亚文、粟特文和中世纪波斯文书写的景教经文，说明早在阿罗本之前，一些景教士已经在长安以西的中国边陲地区开展了传教活动。[①]

而比较盛行的说法是，景教传入中国始于唐朝，635年。关于唐代景教流传的情况，主要来自于《大唐景教流行碑》的碑文。《大唐景教流行碑》向来被认为是“我国景教第一文献”，出土于明朝天启三年（1623年）[②]。根据碑文内容，景教于唐太宗贞观九年（635年）由波斯传教士阿罗本传入；唐高宗李治时得到认可，随后发展情况波折起伏，745年朝廷下诏建寺，781年建立此碑。[③]

综合两种观点，考古发现证明了景教先流行于西域的历史，而《大唐景教流行中国碑》则记录了景教在中原唐朝的流传概况。景教在西域的流传大致为从6世纪（或者更早）到元朝末期。至于景教在喀什噶尔的流传，有学者认为自9世纪末起逐渐流行起来，12世纪末在该地建立了总教区。[④] 虽然景教流传时间长，范围也很广，但没有真正找到融入西域少数民族，包括突厥、回鹘等宗教信仰世界的途径，从未成为统治力量支持的汗国信仰，也未能对西域的各少数民族文化产生重要影响。从西域的宗教思想上来讲，景教带来的文化因素细微难辨。

---

① 徐永志:《景教在中国少数民族地区的传播》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2003（1），102页。

② 一说明朝天启五年，即1625年。

③ 陈鼎亮:《景教东渐——〈大唐景教流行碑〉再读》，载《金陵神学志》，2005（4），175~176页。

④ 徐永志:《景教在中国少数民族地区的传播》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2003（1），103页。

最后进入西域，却成为西域宗教信仰变迁归宿的是伊斯兰教。伊斯兰教于7世纪初创立于阿拉伯半岛，创始人为穆罕默德。穆罕默德创立的国家，扩张很快，7世纪末通过侵入伊朗而进入中亚地区。伊斯兰教正式传入西域，今新疆地区，源于屈底波的东征。705年被任命为呼罗珊总督的屈底波继征服巴里黑、布哈拉、撒马尔罕、花剌子模等中亚地区后，在714年进行了他最后的一次远征，于715年征服了喀什噶尔，甚至深入中国内地。《大英百科全书·东土耳其斯坦》也说，屈底波在伊斯兰教历九十五年（713年）夺取了浩罕以后，继续前进，经过迪勒无隘口，在年底攻入喀什噶尔，并先后攻取和阗、阿克苏、吐鲁番等地，而将南疆大部地区拉入了哈里发瓦里德的版图之内。伊斯兰教进入中亚以后，对于当地愿意皈依的人们采取了鼓励和优待政策，加之伊斯兰教所宣扬的教义对中亚人民来说并不完全陌生，"伊斯兰教的折中主义特性，为古代多神教崇拜、琐罗亚斯德教徒、佛教徒、基督教徒，在伊斯兰教中寻找到他们所熟悉的动机、形象、习惯的祭祀方式提供了可能"①，伊斯兰教在中亚传播很快。960年成为喀喇汗朝国教，并逐渐取代佛教、摩尼教而成为整个西域的主导宗教。

11世纪前，西域各民族的宗教信仰经历了从萨满教、琐罗亚斯德教、佛教、摩尼教、基督教和伊斯兰教错综复杂的变迁，之后，伊斯兰教逐渐取代以佛教为主的各种宗教，形成了稳定而统一的伊斯兰教信仰。

二、《福乐智慧》宗教思想的合成性

在复杂的宗教文化背景下问世的《福乐智慧》，其宗教思想表现出合成特点，除了主流的鲜明的伊斯兰教思想之外，还可以看到

---

① И. 札巴罗夫、Г. 德列斯维扬斯卡娅：《中亚宗教概述》，165页，高永久、张宏莉译，兰州，兰州大学出版社，2002。

萨满教、佛教等各种宗教元素混合其中。这里合成性主要是从两个方面来讲的：曾流传西域的各种宗教思想遗留融入伊斯兰教造成的合成性和伊斯兰教形成过程中对其他宗教思想的借鉴造成的合成性。需要指出的是，《福乐智慧》宗教思想的合成性并非各种宗教思想的无序混杂，而是体现为主流的伊斯兰教框架之下，其他宗教思想作为相对次要甚至细微的影响存在于作品的整体宗教思想之中。

尊摩尼教为国教的回鹘王国灭亡以后（840 年），回鹘西迁，成为西域的主要种族，分别建立了高昌王国和喀喇汗王朝。高昌王国的回鹘人改宗久行西域的佛教，喀喇汗王朝则于 960 年皈依伊斯兰教，成为第一个信仰伊斯兰教的突厥语族国家。西域的喀喇汗王朝与高昌和于阗汗国在宗教信仰上出现矛盾，“为了使伊斯兰教巩固和在更广范围内的传播，喀喇汗朝的回鹘人联合其他已接受了伊斯兰教的突厥诸部族，向自己的兄弟即笃信佛教的回鹘人发起了‘圣战’”①。962—1062 年，喀喇汗王朝的伊斯兰教与于阗的佛教之间持续了长达百年的宗教战争，最终以喀喇汗朝和伊斯兰教的胜利而结束，但高昌国继续坚持佛教信仰直至 14 世纪左右。通过“圣战”，伊斯兰教在西域的地位得到巩固，尤其在喀喇汗王朝得以完全确立。《福乐智慧》作为献给统治者的作品，直接反映和宣扬了作为国教的伊斯兰教信仰，同时也记录了当时历史沉淀下来的其他宗教思想在喀喇汗朝伊斯兰教思想中的影响。

在《福乐智慧》问世的 11 世纪以前，西域沉淀了丰富的宗教思想，是作品宗教思想合成性形成的历史文化根源；而宗教变迁同时也发展了当地各民族善于接受新宗教和新宗教观念的信仰特点，这种较为开放的宗教观，则是作品宗教思想合成性形成的心理根源。伊斯兰教虽然有着极为严格的一神教教义和教规，进入西域以

---

① 新疆社会科学院文学研究所：《福乐智慧研究译文选》，237 页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

后，仍无可避免地在一定程度上被民族化和当地化，主要表现为用曾经流传于此地的萨满教、佛教等宗教的观念理解和接受伊斯兰教。《福乐智慧》中可以看到多种非伊斯兰教思想或者具有伊斯兰教以外其他宗教色彩的思想。萨满教的自然崇拜，即对日月星等天体，还有大地、植物、动物的崇拜，佛教宣扬的现世无常和苦海无边，因果报应和来世轮回思想；琐罗亚斯德教的光明与善恶的二元对立思想；中原儒学的“仁”等，在《福乐智慧》中均有体现。

除了受西域流传的各种宗教思想的影响外，伊斯兰教在初创时期对犹太教的借鉴也使得伊斯兰教本身具有合成性。所罗门时代，犹太教就已传到阿拉伯半岛，在半岛南部甚至曾被奉为国教，对阿拉伯人产生了一定影响。伊斯兰教创始人穆罕默德，出身于麦加古来什部落哈申族，12 岁随叔父和商队到叙利亚、巴勒斯坦一带经商，接触了犹太教和基督教的教义。“伊斯兰教也是东西方文化融合的产物，是在继承和改造阿拉伯社会古代宗教信仰以及犹太教、基督教的基础上形成的。”① 早期的接触再加上犹太教、基督教相对精细和成熟的信仰体系，穆罕默德吸收借鉴了利于伊斯兰教发展的一些思想。在穆罕默德为建立伊斯兰政权而提出的举措中，有一条为“尊重犹太人的信仰——犹太教”② 伊斯兰教创立初期，对犹太教及其教徒采取了宽容的态度。

《福乐智慧》宗教思想的合成性是作品比较突出的特点，优素甫在西域丰富的宗教思想中采撷英华，用以补充伊斯兰教教义，论述和弘扬了建立良好的社会秩序所需要的各种道德和文明准则。作品中不乏相互矛盾的观点，其中一部分正是源于不同的宗教观念。《福乐智慧》的宗教色彩鲜明而直接，并且构成作品思想体系中非常重要的支柱之一，因此成为翻译过程中必须面对的问题。把宗教构成要素与宗教种类结合起来，分析作品宗教思想的翻译，将能够

① 陈荣富：《比较宗教学》，118 页，北京，世界知识出版社，1993。
② 马明良：《简明伊斯兰史》，61 页，北京，经济日报出版社，2001。

清楚地展示出译者对作品中宗教思想的理解与阐释，以及译者依不同宗教要素而做出的取舍与平衡。

第二节 腾格里/巴雅特、安拉、上帝——崇拜对象的置换

谈及宗教，首要的问题便是崇拜对象。从原始宗教到现代宗教，每个宗教都有崇拜对象。《福乐智慧》对于崇拜对象的赞颂和绝对信仰始终体现和贯穿于整个作品。开篇第一章即是“对至尊至大的真主的赞颂”（注：这里的“真主”原文为“bayat”）[①]：

1 我以真主的名义开始讲述，
是他创造、养育、赦宥了万物。
2 一切颂扬赞美全归于真主，
万能独一的我主永存无极。
3 他创造了苍天、大地、日月和夜晚，
创造了白昼、岁月、时间和万物。
……
16 世间万物难与你匹配，
人们的智慧难明你的根底。
17 你没有行止，永醒无眠，
既无色彩，又无形体。
……
30 愿你使我和敬爱的先知同日复活，

① 为了论述的清楚和阅读方便原文一般引用郝关中等译，1986 年版《福乐智慧》，必要时对个别关键词注出原文用词，或直接引用 1984 年版拉丁字母标音与诗体合刊本的原文。

让他在最后审判日将我援引。

作为一个宗教的核心，崇拜对象是一切宗教情感、教义、理论、仪式等产生的基础。因此，在宗教思想的翻译中，崇拜对象的处理牵一发而动全身。

一、《福乐智慧》中至高神的名与实

在作品中，优素甫所赞扬的至高神，即崇拜对象通常用"tängri（腾格里）"和"bayat（巴雅特）"来称呼，这两个神的名称均来自萨满教自然崇拜。"'腾格勒'（笔者注：即腾格里）一词源于公元前3世纪古匈奴语，即'苍天'、'上天'之意。"[①] 在萨满教之中，腾格里具有狭义与广义之分。"狭义上讲，'腾格勒'仅指至高至大的天帝，被认为是天上人间及宇宙的主宰。在广义上，'腾格勒'又泛指诸神，如昆腾格勒（日神）、阿依腾格勒（月神）……库特腾格勒（福神）等等。"[②]《福乐智慧》里提到的"tängri（腾格里）"和"bayat（巴雅特）"为狭义，指至高神。

"古代维吾尔人心目中的'真主'却是'腾格里'。所以《福乐智慧》原文中既没有'真主'一词，也没有'胡大'一词，取代'真主'与'胡大'的则是具有浓郁萨满文化色彩的'腾格里'或'巴雅特'一词。"[③] 然而，第一章所描述的至高神显然已经超出了萨满教中"tängri（腾格里）"、"bayat（巴雅特）"的内涵，已经不再是对于天神的崇拜。作品中的至高神是"苍天"的创造者，万物的创造者，"万物难与之匹配"，并且是"最后审判日"的主

---

① 阿不都克里木·热合曼：《维吾尔文学史》，48页，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1998。

② 同①。

③ 郎樱：《〈福乐智慧〉与东西方文化》，212页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1992。

宰，所有这些特征都表明《福乐智慧》中的“tängri（腾格里）”、“bayat（巴雅特）”完全地具有伊斯兰教真主“安拉”的属性，唯一不同的是用了萨满教对至高神的称呼。

用萨满崇拜的神来称呼新宗教的神，在回鹘的信仰史上相当普遍。作为其原始信仰的萨满教，凭借其异常深厚的基础，虽经历史的发展和文化的变迁，仍然顽强地传播着、发展着、变异着，潜存于民族的信仰记忆之中，只是当其他宗教传入之时，便与新的宗教信仰混融、重叠在一起。突厥—回鹘信仰上多种宗教的更迭，由多神崇拜到一神信仰的宗教历史事实，使其宗教思想出现了相应的复杂状态：“维吾尔人在长期的宗教民俗生活中对神祇的理解和称呼相应也发生了有趣的变化。神祇‘腾格里’，维吾尔先民在信仰萨满教时期，把它视为‘天之主宰’、‘神祇之统称’、有‘上界’、‘天堂’之意；在信仰祆教时，被用以称呼该教最高神阿胡拉·玛慈达为‘艾兹罗阿腾格里’；到信奉佛教时，又用以称呼‘佛祖’为‘波尔汗腾格里’；在改信伊斯兰教后，称呼伊斯兰教的尊神为‘安拉’、‘真主’；在近现代，‘腾格里’一语在历史文献中，又已被阿拉伯的‘安拉’和波斯语的‘胡大’代替了。”①

可见，腾格里和巴雅特产生于早期对“天”的自然崇拜，是突厥—回鹘最早、最根深蒂固的信仰。但随着后来各种宗教信仰的传入，原有的萨满崇拜受到影响和冲击，往往只能在新的宗教中部分遗留。就宗教传播的一般规律而言，“外来宗教比固有宗教力量大时，固有宗教就会受到压制而面临灭亡。在此时经常会有一种反抗的运动出现，企图保存或延续固有信仰。结果只能是外来宗教被迫退出，固有宗教得以保存；或者是外来宗教完全占据统治地位，固有宗教被冲击得只剩下一些残存成分，在不足以威胁外来宗教地位时和外来宗教形成一种并存局面”。② 萨满教信仰中的腾格里崇拜，

① 李竟成、马雄福：《新疆民俗文化导论》，载《新疆社科论坛》，1998（3）。

② 骆惠珍：《解读维吾尔族宗教民俗》，载《昌吉学院学报》，2003（2）。

具有深远的根基，已经深入回鹘的信仰习惯。11 世纪中叶，喀喇汗王朝虽然已经皈依伊斯兰教达百年之久，却也还未能完全排挤出萨满崇拜的影响。在强大的传统面前，伊斯兰教不得不与当地民族信仰相融合，或者说当地的民族选择用自身传统的信仰来理解和接受伊斯兰教。不独是在伊斯兰教尚未完全在回鹘精神传统中确立的喀喇汗王朝，即便到了今天，萨满教遗留下来的习俗、礼仪仍然不少。

也就是说，这两个名称来自于突厥—回鹘的传统信仰，而他们实指的则是伊斯兰教的真主“安拉”，其神性同于“安拉”。

二、崇拜对象的置换

在英译中，凡原文中的主宰神（bayat 或 tängri）一律被译为“God”或“Lord”。①

如第 1 个双行：

> 我以真主的名义开始讲述，
> 是他创造、养育、赦宥了万物。
>
> I begin my discourse with the name of God, Creator, Nourisher, Pardoner.

显然，译者用译入语宗教——基督教的崇拜对象“God”和“Lord”置换了原作中的“tängri（腾格里）”和“bayat（巴雅特）”。而这一置换，将我们引向两个问题：一、极力宣扬伊斯兰教、试图用伊斯兰教思想重建社会秩序的优素甫为何仍然选择传统的“tängri（腾格里）”和“bayat（巴雅特）”，而不是《古兰经》

① 除了 God、Lord 之外，译文通常还用到大写的第三人称主、宾格，代词首字母大写等，这里主要指明确的至高神名称的翻译。

里的"安拉"？二、"tängri（腾格里）"、"bayat（巴雅特）"、"Allah（安拉）"、"God（上帝）"是否具有等同的神性；至少安拉与上帝是否具有等同的神性？

第一个问题，虔诚的优素甫为何选择使用"tängri（腾格里）"和"bayat（巴雅特）"？喀喇汗王朝的回鹘人是最早接受伊斯兰教的突厥语民族之一，突厥传统文化与伊斯兰教的结合还在初期阶段，彻底放弃传统信仰是行不通的，这是宗教文化传播方面的客观原因。而宗教传播所带来的本土信仰及其相关的精神文化（突厥—回鹘游牧文化）与外来信仰及其相关文化（伊斯兰文化）之间的矛盾斗争，往往会引起本土民族的危机意识，采取抵抗性行为，保护本土信仰和文化。11世纪的喀喇汗王朝无疑正经历着这样的新旧信仰与文化的斗争与融合。

另外，随着屈底波入侵而进入中亚的伊斯兰教，不仅带来新的信仰，而且无可避免地带来了阿拉伯半岛的精细文化。阿拉伯文的《古兰经》、《圣训》等大量的宗教作品，阿拉伯哲学以及译为阿拉伯文的希腊哲学、天文算学等各种科学著作，随着伊斯兰教而涌入。阿拉伯文和波斯文作为当时较发达文化的载体，在中亚和西域（狭义）迅速传播，广泛应用，直接威胁到突厥语的地位和发展。《福乐智慧》和《突厥语大词典》这两部辉煌巨著正是为应对民族语言和文化面临的危机而创作的，两书的作者都坚持以突厥语为创作语言，以彰显民族语言与文化。因此，优素甫选择"tängri（腾格里）"、"bayat（巴雅特）"有着抵抗外来文化，弘扬本族传统文化的深刻意义。

第二个问题，安拉与上帝的神性并不完全等同。基督教与伊斯兰教在教义上不可调和的根本对立，显示出二者的不同。基督教主张，上帝以耶稣的形式降临人间，替人类赎罪，在十字架上牺牲，把人类从罪恶与灭亡中救了出来。圣父、圣子、圣灵三位一体，是同一上帝的不同位格。因此，崇拜的上帝是三位一体的上帝，向耶

稣祷告就是向上帝祷告，耶稣就是上帝。伊斯兰教则认为耶稣仅仅是先知的一位，在十字架上死的不是耶稣本人。人不能崇拜先知或其他，只能崇拜真主安拉。伊斯兰教抽空了上帝替人类赎罪的神学的本质，安拉是主宰一切的唯一的神，他无形无象，也不像基督教的上帝那样拥有一个具有人类形象的分体。

至此我们可以清楚地看到，英译本中用基督教中至高神的称呼“God”、“Lord”来翻译“tängri（腾格里）”、“bayat（巴雅特）”，从两个方面歪曲了原作。一方面，忽略了原作者使用这些突厥语称呼的文化意图。优素甫用“tängri（腾格里）”、“bayat（巴雅特）”，而没有用安拉，并非仅出于传统信仰习惯，同时也是主观抵抗性的文化策略。作品的诗体序言中写到：“阿拉伯、塔吉克文[①]书籍甚多，用母语写成的仅此一部。”民族语言使用的目的在于树立民族文化的大旗，抵抗阿拉伯、波斯语文字和文化的入侵。英译文自然也无法实现原作者弘扬突厥—回鹘语言文化的目的。另一方面，即便退一步说，《福乐智慧》中的“tängri（腾格里）”、“bayat（巴雅特）”所实指的是伊斯兰教的安拉而不是“天神”，英译本仍然没有用更为贴近原作的“Allah”，而是用译入语宗教中的神——神性和宗教内涵不同的神代替了原作中的神，试图将基督教思想嫁接到萨满教和伊斯兰教思想中，无疑抹煞了原作的民族信仰特点。

既然译者对原作产生的历史文化背景有相当深入的了解，不可能不了解优素甫竭力保留本民族文化特征的良苦用心，为什么还会选择用上帝来代替腾格里、巴雅特，而不用安拉呢？《福乐智慧》的英译是以研究伊斯兰教与突厥文化的共生现象为目的，丹柯夫之所以“明知故译”，自有原因。翻译目的和态度导致译者对于作品中的伊斯兰教宗教性的弱化和文化性的强调。译者是在文化研究意义上的，而非严格宗教意义上来处理作品中的伊斯兰教思想的。因

---

① 这里指波斯文。

此，英译本对突厥—回鹘的神圣信仰未给予足够的重视，而直接把它等同于基督教中的上帝。译者因译入语宗教（也是译者所在文化的宗教）特殊感情体验认同的需要而引入“God”、“Lord”。

> 宗教不是立足于理性的思辨和逻辑的论证，而是有宗教需要的人的一种真诚而虚幻的心理需要。它表现为对神灵的崇拜、信赖、祈求、敬畏等特殊的情感体验……宗教感情是一种特殊感情，是一种虚幻的，但又实实在在的感情。这种感情实由于特殊的宗教环境造成的宗教感染力的长期熏陶而形成的。①

这种宗教特殊感情与并且只与该教的崇拜对象紧密相连。崇拜对象是宗教信仰的核心，与之相关的宗教教义、宗教感情、宗教理论、宗教实践活动等都是以崇拜对象为中心，而共同构成宗教体系。对处于基督教文化中的译者而言，他的宗教感情必然有关上帝。因此，译者自然地将作品中所描述的，能够引起敬畏、信赖等宗教特殊感情的至高神与上帝联系在一起；而腾格里、巴雅特和安拉则无法令译者以及目标读者产生这种宗教特殊感情的认同。译为“God”，译本在一定程度上照顾了目标读者的宗教感情。

第三节　英译本中基督教思想的渗入

同样作为世界性的大宗教，伊斯兰教和基督教的信仰系统有着诸多的类似之处，如有唯一的崇拜对象，有相关的教义、教规；但二者之间也存在根本性的差别，如基督教的原罪—赎罪，伊斯兰教

① 陈荣富：《比较宗教学》，60 页，北京，世界知识出版社，1993。

的非偶像崇拜。在翻译过程中，二者的相似之处自然易于处理，对于目标读者也不会很陌生；而二者的根本差别却正是这两个宗教的信徒的所难以相互接受的部分。因此，对涉及的宗教理论，或者说宗教概念丹柯夫倾向于引入基督教的相关内容，以取而代之，甚或不失时机地引入原作所没有的基督教概念。然而，对于作品中文化性较强的习俗、礼仪等则基本上依照源本译出，以体现原作的异域性。这种对宗教内容的选择性处理，仍然是由于译者的宗教文化研究兴趣，而未能给予原作的宗教本身足够的尊重和重视。

一、英译本中的伊斯兰教礼仪、习俗

伊斯兰教规定每个成年的穆斯林，除了具有在思想意识方面的几大信仰之外，还必须履行表现在行为方面的五大功修。证信（念，即信仰作证）：穆斯林要至少一次公开作信仰表白，念清真言。礼拜（礼，即谨守拜功）：一日祈祷五次。斋戒（斋，即封斋节欲）：在斋戒月，从日出到日落禁食。天课（课，即法定施舍）：捐献作为义务税项。朝觐（朝，即朝觐天房）：至少一次到麦加朝圣。五功之一的“礼拜”也称为聚礼、会礼，是伊斯兰教徒最基本的宗教礼仪。根据伊斯兰教的规定，穆斯林每天必须礼拜5次：

晨礼：从拂晓到日出时
晌礼：从中午刚过到日偏西
晡礼：从日偏西到日落
昏礼：从日落到晚霞消失
宵礼：从晚霞消失到次日拂晓

此外，在每个星期五的晌礼时间，穆斯林还必须到清真寺集体参拜。

在《福乐智慧》英译本对于原作中不厌其烦地描述的贤明的礼

拜均未做删改，而是依照原文译出，如3287、4962、4969等双行。

3287　起床净身，做过了晨礼，祈祷之后等待了片刻。

He got up, performed the ablution and the dawn prayer, then prayed quietly and counted his beads.

除了宗教祈祷，礼拜之外，一些不涉及崇拜对象的宗教性习俗也都保留下来，体现原作的民族文化色彩。

1428　明日你骑木马心烦意恼。

And mount in sorrow the saddleless horse of wood.

“骑木马”是伊斯兰教的丧葬习俗，是指伊斯兰教徒送葬时用的抬尸架。英译未加注释，几乎采用了直译的方法，体现了伊斯兰教的宗教习俗。

二、宗教人物的混同与基督教观念的渗透

从崇拜对象的置换我们已经看到，对于较为核心的宗教崇拜对象和观念，英译本倾向于引入基督教中相应的崇拜对象和理论观念，而对于能够反映伊斯兰教文化习俗，也就是说宗教中相对边缘的内容，则倾向于在译文中体现原作的民族文化色彩。除了最核心的崇拜对象之外，重要的宗教人物，如先知、圣人等的翻译也反映出译者对宗教思想翻译的这一基本倾向。

由于伊斯兰教对于犹太教和基督教有所借鉴，原作的伊斯兰教崇拜体系与目标语的基督教崇拜体系之间既相似，又有所不同。在译本中原诗的一些宗教色彩浓厚的思想内容或语言表达方式，通常被化解为一般性概念，无法回避的重要概念则用基督教经典中的相

应概念加以替代，导致宗教人物的翻译在译本中造成了混乱。

同犹太教和基督教一样，伊斯兰教也相信和崇拜先知。宗教确信神是永恒的，而由神所创造的世俗万物是有限的和暂时的。“整个世界是至高无上的神所创造的。神是智慧和美德的化身，而人是弱小和有罪孽的。这种论点是佛教、犹太教、基督教等宗教的基本思想内容。上述宗教特别强调人和神的对立，强调神和世俗万物及现象的‘不相容’。为了克服这种对立性，不使它们成为绝对的东西，就创立了虚幻的神的中介者——神的使者的形象（救世主、先知和圣人等）。”① 而伊斯兰教和犹太教、基督教之间有着特殊的关系，穆斯林相信基督教徒和犹太教徒的所有先知，包括耶稣，但只信仰真主为唯一的主宰神。伊斯兰教把《古兰经》的教导看作是对先前的一神教——犹太教和基督教教导的一种再肯定。“И. П. 别特卢舍夫斯基认为，把耶稣当作是唯一的先知，而非神人的犹太—基督教派艾别奥尼派，对伊斯兰教的形成产生了较大影响……称穆罕默德为先知的史诗创立者、诗人阿尔·阿沙就是一位犹太基督教徒。”② 伊斯兰教所承认的耶稣（尔撒）是神（真主）的仆人（《古兰经》19：30；43：59）和先知（《古兰经》3：84；4：163；19：30；33：7；43：59），这与基督教中三位一体的圣子有着不同的宗教地位和神性。

《福乐智慧》赞颂真主，也赞颂伟大的先知。在作品中多次提到“尔萨”、“努哈”等等。清刘智《天方典礼》将各等先知的任务做了如下叙述：“凡受命行教而有征兆者，谓之曰圣人（即一般先知）；受命行教有征兆而赦之以经者，谓之曰钦圣（即使者）；受命行教赦之以经者，而能因时制宜，损益先圣之典者，谓之曰大圣（即志坚使者）；其受命行教、特受大典，总革先圣之经，为天

① И. 札巴罗夫、Г. 德列斯维扬斯卡娅：《中亚宗教概述》，98 页，高永久、张宏莉译，兰州，兰州大学出版社，2002。

② 同①，166 页。

下万事率由之准者，谓之曰至圣（即封印先知）。《古兰经》中提到了20多位先知的名字和部分先知的事迹。其中努哈（诺亚）、易卜拉欣（亚伯拉罕）、穆萨（摩西）、尔萨（耶稣）和穆罕默德5人为志坚使者，而这5人中唯穆罕默德1人是封印先知。”[①] 也就是说，在伊斯兰教中，所有的先知分为不同的等级，其中耶稣在地位上低于封印先知穆罕默德，而所有的先知都是安拉的仆人。

英译本未做任何解释，直接出现“Jesus（耶稣）”、“God”，无疑会让译本读者不假思索地将人物、概念与基督教对号入座。如第4717双行的译文“Where is he who once brought others back to life (Jesus)”。如此，不仅仅模糊了不同宗教中人物的差别，还造成了译文与原作伊斯兰教思想之间的矛盾，违背了《古兰经》不得“以物配主”的教义。

伊斯兰教和基督教都是一神论宗教，但在这一点上伊斯兰教更彻底。《古兰经》说：“他是真主，是独一的主；真主是万物所信赖的；他没有生产，也没有被生产。”[②]“《古兰经》还多次谈到安拉没有辅佐者，任何一个认为他有辅佐者，甚至认为辅佐者是他生育出来的独生子的人都是异教徒。这些显然是对基督教三位一体说的批评。”[③] 也就是说，伊斯兰教虽然也接受先知的存在，但也仅只作为是沟通人与神的中介。安拉不依赖于任何人、物而存在，包括先知在内。

面对两种宗教观念的冲突，译者也陷入两难的境地。出于自身和译本读者宗教感情和信仰认同的需要，译者置换了崇拜对象——至高神，用“God”替换了“巴雅特”。为了在译本中维护上帝的地位和形象，维持一个统一的宗教信仰体系，又不得不进一步模糊宗教界限，甚至牺牲原作宗教的一些观念，引入基督教的宗教理论

---

① 马贤、马忠杰：《伊斯兰教基础知识》，71页，上海，东方出版中心，1997。

② 《古兰经》112：1—3。

③ 陈荣富：《比较宗教学》，153页，北京，世界知识出版社，1993。

和概念。在译文中可以看到很多出自《圣经》的熟悉字眼，比如："the chosen servant（151 双行）"、"Redeemer（1263 双行）"、"sins（1395 双行）"、"shed their blood（1395 双行）"等等。"选民"、"原罪"这些基督教基本概念的渗入，与至高神"God"相呼应，营造了一个基督教的信仰世界。而译本的伊斯兰教色彩，主要通过一些宗教礼仪、宗教习俗体现出来。这样，译本自始至终都表现出伊斯兰教和基督教观念混合交织的状态。

第四节　隐约可见的佛教和摩尼教思想

古代西域长期浸染佛教思想，而摩尼教则曾经在回鹘汗国时期贵为国教，因此在《福乐智慧》中佛教、摩尼教的思想也留下了历史的痕迹。觉醒是作品中的四人物之一，也是争议颇多的人物。关于《福乐智慧》中是否具有佛教影响的讨论也主要是围绕他展开的。英译本导言在讨论作品的主题时，涉及作品的宗教成分问题，主要谈了苏菲主义和佛教。而译者认为：作品中的佛教思想同古希腊思想一样极为有限。针对学界存在的一种观点，即觉醒代表佛教，贤明代表伊斯兰教，丹柯夫提出了三点质疑：

> 1.《福乐智慧》中这些寓言性的名称并不是用来暗指历史人物的，优素甫明确地给出了它们所代表的寓意。丹柯夫将"觉醒"进一步解释为"被唤醒的宗教责任意识，它指向来世"。
>
> 2. 觉醒与贤明之间的辩论最终贤明并没有获胜。很难想象，在这样一部浓郁伊斯兰教色彩的作品中，代表伊斯兰教先知的人会表现得如此之差。
>
> 3. 觉醒代表佛教这一观点建立在另一个非常可疑的

假设之上，即伊斯兰教的隐修和神秘运动受到了外来的佛教影响。

丹柯夫认为《福乐智慧》中可以确定的佛教因素是隐修士与国王的主题，这一主题最初是以佛陀的传说为基础的。①

丹柯夫的论证是成立的。暂且不用去追究佛教与伊斯兰教可能存在的复杂历史关系，《福乐智慧》的诗行直接说明了觉醒的身份是苏菲主义的隐修士而不是佛教代表。“我身穿羊毛衣，口吃大麦粥，兄弟啊，这尘世于我已经足够。”（4765 双行）“苏菲主义指的是伊斯兰教中的神秘主义。苏菲一词源于 Suf（阿拉伯语，原意为‘羊毛’）因信奉苏菲主义的信徒身着粗羊毛衫以示俭朴而得名。一说由清净（Safa）或高位（Saff，意指在安拉处有高位）等词衍化而来。”②“穿羊毛衣”在当时是标志性的苏菲主义实践活动，因此，觉醒代表苏菲主义是没有问题的。那么，译者的基本观点是觉醒与贤明之间的论辩反映了伊斯兰教内部的矛盾，作品中虽然存在一定的佛教因素，但非常有限。

《福乐智慧》进行正面宣扬的终究是伊斯兰教，佛教和摩尼教的思想则表现为一种历史沉淀下来的生活哲理，几乎没有直接出现佛教、摩尼教的词汇。由于佛教和摩尼教思想在作品中这种非直接的体现，在翻译时，译者若能够基本忠实地传达原作的思想，或者说采取直译的办法，则这些伊斯兰教以外的宗教思想就有可能顺利地保留下来，维持原作中宗教思想丰富的状态。

请看下面两个双行的翻译：

1393 国君啊，世界好比一块大田，

① Robert Dankoff. *Wisdom of Royal Glory: A Turko - Islamic Mirror for Princes*. Introduction. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

② 马贤、马忠杰：《伊斯兰教基础知识》，216 页，上海，东方出版中心，1997。

你种什么种子，收什么粮食。
The world, glorious king, is a field in which a man reaps the crop that he has sown.

1394 种瓜得瓜，种豆得豆，
谁种了善因，就把善果品尝。
Whatever he plants in the ground comes up again.
Whatever he gives away he receives back intact.

中国长期受佛教思想的影响，引入了不少佛教词汇，中译文的"善因"、"善果"突显了佛教思想，但原文并没有用这样的词汇。从本页的注释看到，英译本作了相当贴近的翻译，尽力保持作品的原样。原作中隐含的佛教因果思想，仍然含而不露，隐而不显。对于传译原作各种宗教思想杂然共处的思想风貌而言，是非常适宜的。

至于摩尼教，曾经一度的国教，是回鹘人的第一个统一宗教信仰，其基本精神已经成为精神文化传承下来。保义可汗（公元802—821年）当政时期立的《九姓回鹘可汗碑》："碑文中对信仰摩尼教后汗国精神面貌所发生的变化有这样的赞赏：熏血异俗，化为蔬饭之乡，宰杀邦家，变为劝善之国。"① 其影响之深，可见一斑。摩尼教宣扬二宗，即光明与黑暗，崇拜光明与火。

288 智慧好比黑夜的明灯，
知识能照亮你的心房。
Intellect is like a lamp in a dark night, while wisdom is light itself that has made you bright.

290 如若不信请看诺希尔旺大帝，
他以智慧的眼睛把宇宙照亮。

① 热依汗·卡德尔：《〈福乐智慧〉与维吾尔文化》，213页，呼和浩特，内蒙古人民出版社，2003。

> If you do not believe me, then observe Nūshin Ravān (note 22): he brightened the world with the eye of intellect.

在《福乐智慧》的英译文中也反映出摩尼教对光明的追求，依原样体现。

第五节　圆梦的翻译——信仰隐喻内涵的翻译

宗教的来世主题是《福乐智慧》的两大主题之一，而作品中代表现世的国王日出和大臣贤明，在觉醒的劝说之下，最终虽然没有放弃现世的统治，却也做了深刻的忏悔。可以说，在终极的精神追求上，作品宣扬的是觉醒的来世追求。在作品的末尾，优素甫为觉醒安排了一场昭示其宗教使命的梦。此梦后不久，觉醒即离世。这实际上一个信仰隐喻，从梦的内容里，可以追寻到苏菲主义所宣扬的一心侍奉真主，并最终与真主合一的信仰之途。

苏菲主义是伊斯兰教发展过程中出现的一种神秘主义和禁欲主义。7 世纪末 8 世纪初，禁欲主义成为一种反奢华的势力在伊拉克出现。这些人开始穿粗羊毛服（苏夫），从而被称为“苏菲派”。当时只是一种宗教实践而非思辨体系。在伊斯兰教历第二世纪，禁欲主义发展成为神秘主义。神秘主义者把苦行、禁欲作为一种修行的方法，目的是认识安拉，喜爱安拉，最后与安拉合而为一，而不是企图在后世获得安拉的报酬。使苏菲主义得以定型的是埃及人骚班·艾卜勒·斐雅德·伊本·易卜拉欣，他首创一种观念：只有入神，才能认识安拉，此外别无其他途径。到了 9 世纪，苏菲主义提出“我就是安拉”，而被视为异端。但是苏菲主义并没有因此衰落，而由后来的著名学者安萨里将之引入正统信仰。10—11 世纪，也

就是《福乐智慧》成书前后，论述苏菲主义理论和实践的著作接连出现。① 以上为《福乐智慧》中出现觉醒这一苏菲主义代表，宣扬神秘主义与禁欲主义的宗教历史背景。

在喀喇汗王朝时期，苏菲主义和正统的伊斯兰教的情况是怎样的呢？“《福乐智慧》虽然问世于伊斯兰时代，但是那时伊斯兰传入维吾尔人中间为时尚短。喀喇汗王朝内部，包括喀什噶尔附近，佛教依然具有相当大的势力与影响。还有一点是不容忽视的，即最初传入维吾尔人中的伊斯兰教并不是正统的伊斯兰教，而是被正统的伊斯教派视为异端的苏菲教派。”②《福乐智慧》中隐居山中、一心祈祷、禁欲修身的觉醒，正是当时苏菲主义盛行的体现。

现在再来看看，《福乐智慧》中觉醒做的这个奇梦。这个梦的理解，对于理解整个作品的主题非常重要，下面摘录出来。

6033　我梦见一座五十层的阶梯，
又高又陡，矗立在我面前。
6034　我拾级而上，一一攀登，
数着它的层数登上顶端。
6035　梯顶上有位屠夫送我一碗水，
我接过来一饮而尽，称心如愿。
6036　之后我便飞向天空，
越飞越高，消失在天边。
I saw a ladder with fifty rungs rising before me
high and broad.
I climbed it rung by rung, counting them until I

---

① 关于苏菲主义，参见马贤、马忠杰主编：《伊斯兰教基础知识》，216～219页，上海，东方出版中心，1997。

② 郎樱：《〈福乐智慧〉与东西方文化》，181页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1992。

reached the top.
There a horseman gave me water and I drank it all
until I was full.
Then I soared upward and disappeared in the sky.

优素甫安排了这场梦，随后借用贤明和觉醒之口，进一步解释了梦的意义，对这同一个梦给出了两种不同的解释。贤明的圆梦仍然是从世俗的荣华富贵出发，认为此梦为吉兆，预示着地位的升迁。而觉醒认为此梦预示自己将不久于人世，这一解释看似悲凉凄惨，实则指出了苏菲主义隐修士苦修——净化——灵魂飞天的一条理解真主，并最终与主合一的宗教道路。而从作品的结局来看，觉醒去世，验证了觉醒自己对梦的解释，由此实现了来世的追求，而不是贤明解释的现世荣华富贵。

英国人类学家泰勒认为："梦的学说，与其说是属于魔法，不如说是属于宗教。"① 《福乐智慧》结尾的这个梦也是属于宗教的。作者试图通过觉醒的离世来解决觉醒与贤明三次论辩的矛盾，也就是现世与来世的矛盾。最终，我们发现，宗教信仰与现世统治同样重要，信仰追求和现世追求都得到了实现，只不过分别由不同的人实现。觉醒的离世并非失败后的退出，而是自我信仰价值的实现，作者用梦境里的信仰隐喻婉转地说明了这一点。

这里信仰隐喻由三部分组成：首先是阶梯。10、11 世纪苏菲主义较为兴盛，相关著作也相继问世"在尚存最早的这类论著中可以看到，他们认为要到达安拉那里，必须通过一系列上升的阶梯：忏悔、禁欲、克制、守贫、忍耐、信赖安拉、默认安拉的旨意等；随之而来的是宗教感觉方面类似的阶梯，诸如畏惧、希望、爱等。

① ［英］爱德华·泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》，98 页，连树声译，桂林，广西师范大学出版社，2005。

通过沉思冥想达到直觉”[①]。觉醒在梦里攀登的正是苏菲主义者通向安拉的思想的阶梯。其次是水。在宗教世界里，水能够洗去罪恶与灾难，具有圣洁之意。《福乐智慧》中的贤明每天睡前都要净身沐浴。这里，觉醒在飞天之前喝了一碗水，则意味着对其灵魂的净化。最后，觉醒飞上天空，并越飞越高，直至消失在天边。对于此，觉醒在圆梦里解释到：“我向九霄云外翱翔飞腾，飞上蓝天，消失了踪影。说明我的灵魂将脱离躯壳，飞向去而不返的冥冥之中。”（6064～6065 双行）觉醒最终归于真主，实现了自己的信仰追求，去往来世那个更美好的世界。

对于《福乐智慧》这样一部思想性的，具有浓厚宗教色彩的作品而言，作品结尾的这个隐喻可以说对于理解整部作品都非常重要。丹柯夫的译文，虽然非常贴近原作，但是却忽略了一个问题：西方读者对伊斯兰教了解有限，而对于其分支苏菲主义就更加陌生。在原作中非常清楚的信仰隐喻，在目的语文化中却完全丢失，变成一个无关紧要的、吉凶福祸的简单预兆。或许也受到弗洛伊德《梦的解析》的影响，译者似乎将《福乐智慧》中的圆梦术与现代精神分析学联系起来。

4366　还有一种学问是圆梦之术。

Another science is that of dreams.

“圆梦之术”在原文中为“圆梦的知识”，用的是“bilik”（知识）一词。丹柯夫把“bilik”译为“science”，反映出他对觉醒做的梦在认识上与原作有所偏差。显然，他把这个梦当作是一个真实的梦，所以才会将圆梦变成了“梦的解析”。简单地从做梦者生病后的自我心理暗示出发来翻译。从而，错失了梦的信仰隐喻意义。

① 马贤、马忠杰：《伊斯兰教基础知识》，218 页，上海，东方出版中心，1997。

这不能不说是英译本的一个缺憾。

第六节 小 结

译本对于作品中的各种宗教思想混杂的状态采取了包容的态度。尽管如此，在宗教的神秘性和特殊的宗教情感体验的作用下，目的语宗教因素的干预在所难免，这一点主要表现在用基督教的崇拜对象置换萨满教、伊斯兰教的神。然而从译本对崇拜对象及与其相关的宗教思想的表达的处理来看，主神的置换似乎是为了产生宗教移情的作用，引起译入语读者同样的敬畏感。由于《福乐智慧》是第一部突厥—伊斯兰文学著作，具有非凡的文化史价值，丹柯夫对于它的主要兴趣也在于其突厥与伊斯兰教的融合共生现象，这甚至是他翻译《福乐智慧》的目的所在，也就是说译者所关心的是作为一种文化现象的泛化的宗教观念。

“在人类的文化知识活动领域中，宗教一直是重要的组成部分。它和科学及其他社会意识形态如哲学、文学、艺术、道德等都有着密切的关系。”① 英译本以宗教（伊斯兰教）与民族（突厥语民族）的认同性、整合性之间的关系为关注点，而不是对崇拜对象、宗教观念、宗教教义、宗教制度等进行宗教学意义上的观照。可见，译者在宗教思想的翻译上采取了文化研究视角。这一视角直接导致英译本对相关宗教的独特性表达不足，甚至造成原作部分宗教内容的缺失，尤其作品末尾的信仰隐喻的翻译，则影响到原作的苏菲主义来世主题的表达。总体而言，译入语的基督教思想温和介入，造成了原作宗教思想的表达在一定程度上的遮蔽，译作的宗教思想的泛化。这是翻译中文化研究视角必然要导致的一种结果。

---

① 中国大百科全书出版社编辑部《宗教》编辑委员会：《中国大百科全书·宗教》，5页，北京，中国大百科全书出版社，1988。

第四章 哲学思想的时代阐发与转化

作为一部劝诫长诗，《福乐智慧》的哲学思想尤为丰富，涉及政治统治、伦理道德、人生观念、智慧和知识观念等诸多方面。优素甫的阐述从根本上是以维护统治和实现长治久安为目的的实用哲学："《福乐智慧》的哲学思想，不是纯粹形态的哲学，不是撇开了具体问题而直接对世界的终极问题作一般性研究的抽象哲学理论，而是紧密结合着政治、伦理问题阐发出来的哲学。"① 也可以说是以当朝精神教化为目的的通俗化哲学，是中世纪回鹘半游牧、半定居文化模式的自觉外显。因此，其思想阐述不以严谨的逻辑推理见长，也没有完整的体系，而是多比喻、例证性、散点式的概念、观点的反复诉说。这与西方自古希腊以来的理性哲学传统在思维方式和精神气质上很不相同，其哲学思想的基本类型仍然是东方古典哲学。

那么《福乐智慧》中的哲学思想在英译本中如何体现？其丰富性和多样性有无改变？受到哪些因素的影响，又发生了怎样的变化？我们首先从《福乐智慧》中哲学思想的渊源谈起。

---

① 蔡灿津：《〈福乐智慧〉哲学思想初探》，19页，北京，东方出版社，1992。

第一节 《福乐智慧》哲学思想探源

《福乐智慧》的哲学思想同其文化的整体情况一样，是多种思想的混杂。其哲学思想的成分自然同曾经流传西域的各种文化思想有着紧密的联系，而表现出多元的特点，具体来讲就是回鹘人朴素的人生、社会观念与外来的希腊哲学、儒家哲学及各种宗教观念混杂、融合的产物。也正因为如此，要进一步区分出作品中的不同思想的影响，实在是一件很困难的事。但是，我们仍然可以从古代西域文化交流史的情况和作品的思想内容，追寻可能对《福乐智慧》产生影响的外来哲学思想。

哲学总是最经常地同古希腊联系在一起，甚至有人说，整个西方哲学史都不过是柏拉图哲学的注脚。古希腊苏格拉底、柏拉图、亚里士多德对于世界思想史的贡献恐怕没有任何其他古代国家能与之相提并论。古代西域，尽管间接，也有幸沐浴了古希腊哲学的智慧之光。在历史上，希腊文明传入西域有两次：一次是公元前4世纪亚历山大东征，及随后长达8个世纪的东方希腊化时代；一次是随屈底波东征，以阿拉伯的伊斯兰教为媒介进入西域，也就是东方文化复兴对西域的启蒙。前次为武力征服的附带后果，其传播对西域文化的最终影响很有限。而在哲学思想上更直接地对西域产生重要影响的是9—10世纪的东方文化复兴。在这个被称为东方文化复兴的时期，在阿拉伯世界著名的“百年翻译运动”中，柏拉图、亚里士多德等大量哲学作品被译为阿拉伯语，在当时的伊斯兰国家广泛传播。10世纪喀喇汗王朝皈依伊斯兰教时，东方文化复兴正在如火如荼地进行，其影响随着伊斯兰教也延伸到了喀喇汗王朝。《福乐智慧》诗行中明确提到欧几里得则最直接地证明了这一点。

但是，在关于《福乐智慧》中这些古希腊哲学思想的成分究竟

从何而来的问题上，学界却产生了分歧。大体上有两种不同的看法，其一直接来自于希腊，其二通过阿拉伯的翻译运动间接来自希腊。阿布都秀库尔·买买提依明提出的观点是，优素甫·哈斯·哈吉甫受到的不是柏拉图和亚里士多德，而是法拉比的影响。热依汗·卡德尔认为优素甫·哈斯·哈吉甫通过法拉比接受柏拉图和亚里士多德的影响。前者强调了法拉比的影响，后者在把法拉比和柏拉图、亚里士多德作为关系的基础上，提出受法拉比的影响实际上包括了柏拉图和亚里士多德的影响。罗伯特·丹柯夫认为优素甫·哈斯·哈吉甫《福乐智慧》的哲学性不强，其中的希腊思想的影响有限。并且那些影响是通过阿拉伯文学传入的。同时，他强调《福乐智慧》不是哲学著作，而是根据《君王宝鉴》传统而写的著作。①

《福乐智慧》中所体现出的希腊哲学思想是从何而来呢？从文化史来看，喀喇汗王朝接受希腊影响最为可能的途径是阿拉伯人的翻译运动。而从《福乐智慧》的思想内容看，与其说它体现了纯粹的希腊哲学，不如更准确地说它体现了通俗化的伊斯兰哲学。这样，结合上述两个方面，则《福乐智慧》的哲学思想渊源就指向了伊斯兰世界著名哲学家阿尔法拉比（Al - Farabi）。“阿尔法拉比在政治哲学史的重要地位，在于他重新恢复（recovery）了古典传统，并在启示宗教所提供的新语境中把它变得更可理解。”②

阿尔法拉比（约870—950年）是古希腊思想的流传和承续史上不能不提及的学者。他出生于土耳其，后来举家迁往巴格达，倾心于古希腊哲学，尤其钟爱柏拉图、亚里士多德的作品，是古希腊哲学在中世纪的保存、延续者，希腊哲学的最杰出的阐释者，在哲

---

① 艾克拜尔·艾买提：《论福乐智慧中的古希腊和伊斯兰哲学影响》，载《新疆社会科学》，维文版，2005（4），115～121页。

② 阿尔法拉比：《柏拉图的哲学》，中译本序，18页，程克敏译，上海，华东师范大学出版社，2006。

学史上享有“第二导师”的美誉。他的主要作品或许能够解释《福乐智慧》所倡导的一些思想曲折的源头。“布特沃斯注意到，阿尔法拉比的这部‘资政金言’的第一个词是灵魂，而最后一个词则是‘德性’，再从它的内在结构与内容来看，这部书的目的就是要承袭亚里士多德的《尼各马可伦理学》，尤其是柏拉图的《理想国》，旨在建立一个高尚的城邦。这也是阿尔法拉比整个政治哲学的要津。”① 阿尔法拉比继承了柏拉图、亚里士多德的哲学，这是毫无疑问的。政治哲学方面的著作还有《善的宗教》、《善的城邦》、《获得幸福》、《政治制度》、《柏拉图的哲学》、《亚里士多德的哲学》和《高尚城邦公民意见诸法则》等等。“只有从阿尔法拉比的柏拉图化政治学（Platonizing Politics）出发，我们才有望真正懂得中世纪的伊斯兰哲学和犹太哲学。”② 阿尔法拉比融合伊斯兰教与希腊古典政治学建立了伊斯兰哲学，并竭力探索使之相互适应。

马迪指出：“阿尔法拉比是第一位试图去面对、去联系并尽最大可能协调古典政治哲学和伊斯兰的哲学家。……阿尔法拉比与西塞罗不同，他得面对和解决要把古典政治哲学引入一个彻底有别的文化环境中去的问题；与奥古斯丁不同，他在社会组织的今世生活中没有相对自由的氛围，古典政治哲学在这种社会组织本可以毫无意义地得以运用，但也得面对和解决整个人生中政治哲学和宗教相冲突的问题。”③ 政治统治和宗教信仰的冲突，正是《福乐智慧》的主题。在《福乐智慧》多元的哲学思想中，关于理想王国的政治统治和宗教信仰及二者的关系构成了整个作品的思想阐述的中心，

---

① 阿尔法拉比：《柏拉图的哲学》，中译本序，13 页，程克敏译，上海，华东师范大学出版社，2006。

② Leo Strauss："Some Remark on the Political of Maimonides and Farabi"，tr. Robert Bartlett，in Interpretation（1990 Fall）18.1，p.6. 阿尔法拉比：《柏拉图的哲学》，中译本序，20 页，程志敏译，上海，华东师范大学出版社，2006。

③ 同①，中泽本序，18 页。

政治哲学、伦理道德以及宗教观念等的阐发都是围绕这个中心展开的。

《福乐智慧》试图建立的理想王国和与之有关的基本信念，很容易令人联想到同样是突厥人，同样是伊斯兰教信仰者的哲学家阿尔法拉比。“阿尔法拉比要表述的思想，也正是优素甫·哈斯·哈吉甫所孜孜以求的思想。对于第一个信仰伊斯兰教的突厥政权喀喇汗来说，再没有比突厥人阿尔·法拉比的思想更适合整饬王朝混乱的信仰危机和混乱的政治局面了。所以，对优素甫·哈斯·哈吉甫来说，阿尔·法拉比无疑成了他的启蒙导师。”① 只要我们加以比较，就会发现《福乐智慧》所阐述的政治哲学与透过阿尔法拉比的眼睛看到的古希腊政治学之间的相似之处和渊源关系，比如关于善、公正等。如果说，《福乐智慧》体现了古希腊哲学思想，那么存在着极大的可能性，优素甫是通过阿尔法拉比获取了这些思想。从《福乐智慧》个人宗教追求与服务于治理国家的主题来看，阿尔法拉比发展的伊斯兰哲学（其中包含着很大成分的古希腊哲学）甚至构成了整个作品的思想基础。当然，从阿拉伯世界到回鹘统治，优素甫难免要做一些本土化、民族化和通俗化的努力，让其以回鹘人熟悉和易于接受的方式，为政治统治和宗教教化服务。结合《福乐智慧》的内容、主题和文化交流史来看，对喀喇汗王朝哲学思想的发展和形成有着主要贡献的是经阿拉伯学者阐释的希腊哲学，也可以称为伊斯兰哲学。

除了由阿尔法拉比以政治哲学为主的伊斯兰哲学思想之外，《福乐智慧》的诗行还透露出包括佛教观念、儒家哲学、伊斯兰教苏菲主义等影响作品的人生观、世界观、社会观的各种思想。由于如何治理国家和追求来世是《福乐智慧》劝诫的主题，在作品中伦理道德、价值观念也往往与政治统治和宗教观念纠缠在一起，这是

① 热依汗·卡德尔：《〈福乐智慧〉与维吾尔文化》，279页，呼和浩特，内蒙古人民出版社，2003。

《福乐智慧》哲学思想的基本特点。作品中有较为清晰的中原儒家思想。之所以说清晰，是因为《福乐智慧》中反映出与一些伊斯兰哲学中没有或者并不倡导的观念。儒家思想传入较早，在西域有很深的历史积淀。根据魏良弢的考证，喀喇汗王朝与宋朝和高昌多有贸易往来。而高昌兴儒学是早在南北朝时期就有记载的事。中原对西域持续、深远的影响，在《福乐智慧》中还是时有闪现的。《福乐智慧》的散体序言很明白地写道："此书极为尊贵。它以秦地哲士的箴言和马秦学者的诗篇装饰而成。"据学界考证这里"秦"和"马秦"指的都是中原汉王朝，可以想象当时中原文化在西域享有盛誉。在《福乐智慧》成书的11世纪，始于先秦的儒家思想已经得到了新的发展。"可以说，到了宋代，具有丰富思辨内容，既尊天命，又重人事，既讲治国道理又讲为人处世准则的儒家文化，其影响力比以前任何时代都更强大。"[①] 因此，儒家思想在《福乐智慧》中的积淀是有深刻的文化背景的。在《福乐智慧》关于君臣关系、伦理道德观念的论述上都能够找到儒家思想的痕迹。

苏菲主义和佛教的宗教观念在作品中的体现已经在宗教部分有了较为详细的交代，这里不再赘述。需要特别指出的是，这些宗教观念，比如善恶观，幸福观对优素甫所阐述的哲学思想也产生了一些修补和平衡的作用。

第二节　政治哲学突显：作品主题的世俗化与现代转化

在《福乐智慧》传播史和研究史上，思想文化价值始终是研究的重点，而其中的政治哲学更是关注的焦点。《福乐智慧》散体序

① 朗樱：《试论〈福乐智慧〉的多层文化结构》，见《〈福乐智慧〉研究论文选》，138页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1993。

言写到："秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》。"① 早期俄苏学者的一些节译本也依据作品内容引申翻译了书名，如巴尔托里德译为《适合君王的知识》，苏联的 A. A. 瓦里托娃，C. E. 马洛夫等曾将它译为《治辖学》。正如阿拉特所言："序言作者及其周围的人，都是首先把《福乐智慧》作为一种'政策书'（Siyasetname）来理解的。"② 事实上，这种价值认识倾向一直存续于《福乐智慧》的研究和翻译领域中。"决定《福乐智慧》这部作品价值的既非情节，也非形式，而是那些对话的内容。"③ 显然，现世的治国思想被大多数学者判定为《福乐智慧》的中心价值所在，这一点直接造成了作品中哲学思想的其他方面的轻视、忽视。比如伦理道德、宗教观念以及人本思想等等。阿拉特批评了散体序言所表现出的这种倾向，认为："著作所具有的人本主义价值便退居二位，而在书中具有次要地位的某些问题，如军事，则被置于首位。"④ 这的确是《福乐智慧》研究中值得注意的方面。

翻译作为一种价值的发现和再生活动，往往有着明确的目的和希图宣扬的价值，《福乐智慧》的英译也不例外。从作品的名称到具体的内容，《福乐智慧》英译本都表现出明显的世俗化和现代化倾向。在作品的哲学性问题上，译者有自己的看法。"《福乐智慧》中所体现的知识——道德的、政治的、心理的以及神学的——是标准的素朴类型，这是阿拉伯文学和君王之镜传统中很典型的。作品

---

① 《〈福乐智慧〉之散体序言》，郝关中等译，北京，民族出版社，1986。另外此处提到的各族人主要包括中原人和中亚突厥各族。

② R. R. 阿拉特：《〈福乐智慧〉土耳其文译本导言》，刘宾译，见《福乐智慧研究译文选》，28 页，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

③ Elcioglu, Omur & Ozden, Hilmi. Common Thoughts of Socrates and Yusuf Khass Hajib on Wisdom and Virtue. JISHIM 2004 (3): 20.

④ 同②。

中唯一能够算得上哲学性的学说是知识和智慧能力的区分，即知识是后天习得的，而智慧是与生俱来的。"① 可见，译者认为《福乐智慧》中的希腊哲学思想非常有限，而就作品整体思想而言，也只是一种朴素的知识，谈不上真正的哲学。在这样的认识基础上，英译本对作品中的哲学思想做出自己的阐释和改动，也就不足为奇了。

一、现世统治对两世福乐主题的遮蔽——书名的翻译

基于译者丹柯夫对《福乐智慧》这部作品的基本认识和定位，英译本表现出反映作品的现世统治知识和智慧的世俗化倾向。译本导言明确地阐述了他对《福乐智慧》中现世统治思想的偏重，"但优素甫阐述的思想起点并非是突厥传统的神话传说和长篇的详细叙事，而是从阿拉伯和波斯文学中发现的伊朗——伊斯兰的治国之策"②。然而，在优素甫那里，《福乐智慧》有两个主题：一是现世的、世俗的主题，即如何治理好国家，让人民生活幸福；二是来世的宗教的主题，即个人信仰与国家整体利益之间如何取舍。今生和来世被认为是同等重要，缺一不可的。这样一来，原作的来世主题在英译本中就被弱化了。

书名的翻译就表现出译者对《福乐智慧》的整体定位。《福乐智慧》的回鹘语书名原文 *Kutadgu Bilig*，意为"能带来幸福的知识"。译者把它译为 *Wisdom of Royal Glory*，并增加一个注释性的副标题 *A Turko - Islamic Mirror for Princes*。显然，译作标题的设计是在对原作整体研究基础上，依据译者所理解的东方中古社会及其所反映的主题思想和社会功能，对这部东方古典作品作了自己的文化定

---

① Robert Dankoff. *Wisdom of Royal Glory: A Turko - Islamic Mirror for Princes*. Introduction: 12, Chicago: the University of Chicago Press, 1983.

② Ibid: Introduction: 1.

位和重新命名，属于再创造式的翻译。*Wisdom of Royal Glory*，点明了作品的主要内容及基调；*A Turko – Islamic Mirror for Princes*，则指出作品的语言及文学、文化传统渊源，将二者合而为一。

让我们来仔细考察一下书名的含义。“kut”在《突厥语大词典》中解释为“幸福，福气”，“Kutadgu”是由“kut”变化而来的动词，表示“带来幸福”。另外，“kut”一词还具有“国家、社稷”之意。《突厥语大词典》是与《福乐智慧》同时代的作品，我们有理由推测，它所记录的词意应该是更为通行于那个时代的。在这个词的注释之后，麻赫默德还记录了当时流行的诗句：“这个词在诗歌中是这样用的：只要真主肯赐福，蒸蒸日上百事足。”① 可见，11 世纪的“kut”一词在世纪的使用中具有宗教意义上的“福乐”之意。在英译本中，丹柯夫取了“kut”一词的“国家、社稷”之意，只突出了现世福乐而否定了原作所具有的来世福乐主题。

由动词派生而来的“bilig”一词意为“知识、智慧”。与 bilig（知识）相对应，《福乐智慧》还提出了“ukux”（智慧）。刘宾对《福乐智慧》书名中“bilig”一词的各语种译本的翻译做了详细的考察，认为应当以“智慧”而不是“知识”来翻译。他指出：“我们似乎可以认为作者使用‘知识’一词时，主要指取得入世的福乐；而使用‘智慧’一词时，还包括获取某种超然的、涵盖两个世界的福乐，它代表了一种人生观、一种生活哲学体系和对人生真谛的凝重思索。”②

但是，在《福乐智慧》英译本书名的翻译问题上，刘宾对丹柯夫是有所误解的。他认为丹柯夫用“智慧”（wisdom）翻译了“bi-

① 麻赫默德·喀什噶里：《突厥语大词典》，第一卷，341 页，北京，民族出版社，2002。

② 刘宾：《〈福乐智慧〉与东西方思想史背景》，载《西域研究》，1994（1），36～37 页。

lik"，也就是说丹柯夫取了能够体现"完整的意义"涵盖两世的"智慧"一词。"在R. 丹柯夫的英文全译本译名《Wisdom of Royal Glory》中，'bilik'一词也是译为'智慧'（wisdom）"；"英译者丹柯夫把书名中的'bilik'一词理解为书中所不断引用的表现了操突厥语各民族传统的'箴言'，从而译为'智慧'（wisdom），并且解释书名的含义是'带来荣誉和福运的智慧'"①。然而，这里又涉及"wisdom"的理解问题。

那么丹柯夫的译本中"wisdom"究竟指的"智慧"还是"知识"呢？《朗文当代英语词典》对"wisdom"主要释义如下：

> 1. good sense and judgment, based especially on your experience of life.
>
> 2. knowledge gained over a long period of time through learning or experience.
>
> 3. received/conventional wisdom: a belief that is generally thought to be true.

从释义来看，"wisdom"主要来自于经验和积累，也就是生活中积累的或先辈们流传下来的知识。丹柯夫是在这个意义上使用"wisdom"的。在《福乐智慧》中"bilig"是指"知识"，而"ukux②"指"智慧"，丹柯夫用"wisdom"翻译了"bilig"，用"intellect"翻译了"ukux"。汉语中"智慧"和"知识"在内涵上有交叉的部分，荀子认为"所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智"。在翻译中引起误解也是难免，但依据汉语使用这两个词的倾向来看，"bilik"和"wisdom"译为"知识"更加妥当，更接近丹

① 刘宾：《〈福乐智慧〉与东西方思想史背景》，载《西域研究》，1994（1），36页。

② 见《福乐智慧》合刊本，北京，民族出版社，1984。

柯夫和优素甫的本意。

而更加值得讨论，真正涵盖两个世界福乐观念的是“kut”一词。尽管“kut”有“福乐、幸福”和“国家、社稷”两重含义，我们可以看到其作为“幸福”的含义出现的次数最多，显然，“国家、社稷”这样的概念只适用于今世或此世，而不适用于来世或彼世。从《福乐智慧》反映的主题和作者优素甫对于作品的功能的表述来看，书名中的“kut”是具有现世和来世双重意义的。英译本将书名译为“Wisdom of Royal Glory”，显然受到译者对作品的整体价值取向和基本定位的影响，从而大大削弱其宗法社会思想和文化的特点。如此一来则原作在两个世界中以完整的意义获取幸福的主题遭到遮蔽。丹柯夫的翻译，也反映出长期以来一直存在于《福乐智慧》研究领域中，将其约同于《治国策》类作品的看法。

二、治国思想的突显

如果说书名的翻译已经为英译本的整体价值取向确定了基本的方向，那么在具体思想内容的翻译上，英译本也时常表现出这种以现世为重的倾向。

> 5934. 国君说：我已端正了心灵，愿真主为此而赐我以善行。
> The king said: “I ask God to prosper me in my enterprise, and I straightened my heart thereunto.”

这个双行在作品的末尾部分。贤明和国王在觉醒的劝说之下，终于认识到今生的短暂与无常，崇拜真主祈求来世的幸福才是正道。第5930双行写道：“瞧，今生之事全都是游戏，切莫参与游戏，它于你何益？要遵循真主旨意，尽仆民之责，否则你会被今世将脖颈紧系。”因此5934双行的“tɛwfik”（意为“正道，善行”）

一词所指的“正道”是“遵循真主旨意，尽仆民之责”，是宗教的和来世的追求。英译文中“prosper me in my enterprise”完全是对现世荣华与统治的向往，与原文相悖。丹柯夫这样译的结果无非是突出国王现世代表身份，宣扬将独善其身的宗教修养，转换为统治者对于社会繁荣发达的愿望。现世的治国思想得到强调，恰与英译本整体上的世俗化倾向相配合。

三、译本世俗化倾向的主客观原因

如上所述，英译本从书名到具体内容的翻译都表现出世俗化的倾向。那么译者为什么会遮蔽原作的来世福乐主题而突出现世主题呢？归结起来主要有三个方面的原因：为英译本争取在目标语文化中的合法地位；受到《福乐智慧》研究界对《福乐智慧》价值取向的影响；受到时代主流社会思想（这里主要指宗教学理论发展）的影响。

翻译的目的是文化交流，而实现交流的前提是有一定的共识基础。突厥文学和文化对西方的输出性交流很少，而以直接和间接的输入性交流为主。无论在历史上，还是到了现代社会，都处于相对弱势的地位。因此，要介绍这样的作品，很难引起读者的阅读兴趣。译者因此对《福乐智慧》的主题作了时代阐释和转化。

> 《福乐智慧》成书时间很早（公元1069年），地域遥远（中亚的喀什噶尔），语言甚至对今天的突厥人而言也是很陌生的，它以宫廷和寓言性人物为基本故事框架，它的对话诗歌体无疑与现代文学大异其趣。尽管如此，它仍然不是一部完全外异而不可接近的作品。它最重大的主题——个人意识与公共义务之间的冲突——是一个普遍的

主题，也是我们这个时代的主题。[①]

由于《福乐智慧》是一部中世纪突厥语文学作品，对欧美读者相当陌生，出于对译本在目标文化系统中接受度的担忧，译者丹柯夫试图通过寻求作品主题与时代主题的相似之处来合法化英译本。“任何时代都必须以自己的方式理解历史流传下来的文本，每一个时代对这个传统文本都具有一种实际的兴趣”。[②] 经由译者在前言里的转化，《福乐智慧》尽管在文体形式和构思框架上非常陌生和不同，但在个人与社会这个人类社会普遍存在的基本问题上仍然找到了其所具有的普遍意义和价值，由此《福乐智慧》英译本成为一部值得一读的作品。

除了源语文化与目标语文化间巨大的文化差异和时代差异这个根本的原因之外，《福乐智慧》的英译还明显地受到《福乐智慧》研究的影响。研究界对《福乐智慧》的价值取向构成了英译本世俗化倾向的认识基础。作为是一部劝诫题材的作品，《福乐智慧》对现世统治的意义往往被强调。

《福乐智慧》是一部箴言诗，其体裁始于远古。这种体裁早为古代埃及人、印度人、阿拉伯人、波斯人所熟知；后来，约在《福乐智慧》之后五个世纪，文学复兴时代，始为欧洲人所知。为了表现同样的思想，欧洲人采用“镜鉴”的形式表现自己的伦理思想；法国人、英国人有了《君王宝鉴》；德国人有了《亲王的箴言》；斯拉夫人有了与这种体裁相近的劝解书，如古斯拉夫人的《口才卓

① Robert Dankoff. *Wisdom of Royal Glory*: *A Turko - Islamic Mirror for Princes*. Preface. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

② 彭利元：《视阈的二度融合与典籍的二度翻译》，见《典籍英译研究（第一辑）》，75页，保定，河北大学出版社，2005。

越者》、俄罗斯人的《雄辩的演说家》、《治家格言》等。①

《福乐智慧》的劝诫内容，再加上世界各国普遍拥有的类似文学传统，都强化了《福乐智慧》的现世意义。同时也就相应弱化和遮蔽了中世纪喀喇汗王朝的宗法社会文化特点。研究界的这种整体认识，以及长期研究的重点，影响到了译者对英译本价值取向的基本定位。丹柯夫原本就是一位突厥文学研究学者，他的翻译具有浓厚的学术研究性质，自然会反映出《福乐智慧》研究的相应结果。而研究界重视《福乐智慧》的现世治国方略的这一倾向，又来源于《福乐智慧》流传时文本的主要功能和社会价值。

另外，20世纪五六十年代以来，宗教学的发展趋势也是丹柯夫的世俗化倾向的一个重要背景。《福乐智慧》的来世主题实际上是一个反映宗教与统治之间矛盾与妥协的主题。现代社会的宗教与中世纪宗教基本的神的观念已经发生了很大变化。《福乐智慧》问世的中世纪是宗教发展的繁盛时期，在很多国家和民族中，宗教强大到可以干涉、替代政治统治，喀喇汗王朝就是一个宗教与政治共同统治的宗法王朝。到了现代社会，尤其是20世纪五六十年代以来，在各种科学主义思潮的冲击之下，传统的宗教信仰受到冲击："为了适应形势的变化，延续宗教的存在，教会也纷纷表现出'改革'的姿态。他们尽力使自己'现代化'、'世俗化'，去掉过时的观念，创立各种与现代科学技术与社会生活条件相适应的新理论"②。宗教研究出现道德化转变，社会生活中的道德问题成为宗教更关心的问题。宗教研究发展的潮流是宗教道德在社会生活中如何发挥作用，也就是宗教教义、观念对社会发展的辅助作用和现实意义。"在现代西方，随着宗教的'现代化'、'世俗化'，宗教不

---

① A. H. 科诺诺夫：《优素甫·巴拉萨衮的长诗》，见《福乐智慧研究译文选》，62页，李琪译，乌鲁木齐，新疆人民出版社（内部发行），1991。

② 赖永海：《宗教学概论》，317页，南京，南京大学出版社，2004。

再把主要精力集中于彼岸的天国，而重视人的现世生活意义；不再只重视对上帝永恒的道德戒条的遵守，而开始考虑人的个性发展和意志自由。”① 丹柯夫所提出的《福乐智慧》的现代价值正在于个体与集体的矛盾冲突。他的译本对《福乐智慧》来世主题的遮蔽极有可能与当时（也延续到今天）宗教研究发展的趋势不无关系。

第三节　“善”及其他：伦理道德系统的阐释与重构

伦理道德在《福乐智慧》中占据了重要的位置。《福乐智慧》是劝诫题材的作品，它主要从君王如何治理国家的角度出发，阐述了君王、大臣、官吏等各个职位基本要求和道德规范的若干方面，以及信仰与世俗事务之间的关系问题。因此，作品不仅仅局限于对君王的才德要求，同时也表达了当时社会对各个阶层普通大众的伦理道德的规范。如果说，优素甫建立这个伦理道德体系的目的在于建立和稳定规范的社会和精神文化秩序，以维护当朝的政治统治，那么他对于伦理道德规范的具体阐述则表现出针对国家所有国民（包括统治者）的更为普遍的覆盖范围。在《福乐智慧》中，伦理思想是贯穿于全书的，凡书中所论述的问题，无不渗透着相应的伦理观。可以看到，书中有不少篇章都是专门论述伦理问题的。从作品设定的四个象征人物来看，他们所代表的正义、幸运、智慧、知足同时也构成了作品伦理体系的四大基础，而这四大伦理规范的核心观念则是善。

正义以诚为本，幸运意味着幸福，智慧价值崇高，知

① 赖永海：《宗教学概论》，319页，南京，南京大学出版社，2004。

> 足给人们带来欢愉。因此，能够实践这四规范者，便是诚实正直的人，幸福、崇高、欢愉的人。这样的人就是真正的人，是善的人。①

以善为核心观念，以古代维吾尔人朴素的道德意识为基础，同时吸纳了希腊思想、中原儒家思想以及各种宗教观念，优素甫的《福乐智慧》展现出中世纪回鹘国家王朝独具特色的伦理道德体系。值得注意的是，伦理道德作为一种社会意识形态，必然要为一定的经济发展和政治稳定服务。优素甫的伦理道德观也是与其社会政治紧密结合在一起的。

> 《福乐智慧》所提供的伦理思想是自成体系、别具一格的。构成这一伦理思想体系的核心观念，是善行。围绕这一核心观念，形成了正义、幸运、智慧、知足四大基本规范。它的进一步展开，就产生了一系列的伦理范畴。与此相应，对不同社会集团、层次的人，又提出了不同的道德要求。②

这些伦理道德规范相互作用，相互支持，构成小到尊卑礼仪大到国家正义和宗教修养的一个复杂体系，有着浓厚的时代和民族特色。

一、《福乐智慧》中的善及四大伦理规范

《福乐智慧》中的“善”是全诗伦理思想的核心观念，是理解其他观念的基础。善行是获得两世幸福的重要途径和具体的行动纲

---

① 蔡灿津：《〈福乐智慧〉哲学思想初探》，148页，北京，东方出版社，1992。

② 同①，140页。

领："你若想做今生来世的主人，办法只有一条，就是多兴善举。你若想在今世获得善果，好吧，无须多言，要多做好事。"（第226～227双行）一个人若想获得幸福，实现生命的价值和意义，就应当多做善行，不论他是身居高位的君王，还是普通大众。可见，善是对人的根本的道德要求。"道德问题是伦理学的根本性问题。伦理规范作为一些禁令，总是为保护有意义的生活，而确立伦理规范，只是依照道德要求的技术性处理，……道德主题引出两个问题：一个是关于获得幸福的生活方式，另一个是由获得幸福的生活方式去澄清建立伦理规范的要求。"①《福乐智慧》中获得幸福的最基本的方式就是兴善举。

那么，优素甫所倡导的善德、善行是什么呢？

"《福乐智慧》汉译文中的'善'、'善德'、'善行'、'善良'在维吾尔原文中用的是一个词，即'edgü'。而'行善'、'积善'、'善举'等动词也均由'edgü'这一词派生出来的。'edgü'这一词汇在古代维吾尔人民群众中使用的相当广泛。早期回鹘文摩尼教赞美诗中，把善神写作'tengrimiz edgüsi'，回鹘文的佛赞中，'十种善行'的原文为'on edgü'，善良的信徒写作'edgü dintar'。古代维吾尔语的'edgü'一词，其词义与内涵与汉语中的'善'是相同的。"② 也就是说"edgü"大体上相当于汉语里的"善"和英文里的"good"。

优素甫在《福乐智慧》中通过人物的问答，阐述了他心中的道德法则——善。作者在诗行中直接提出了这个问题。月圆向国王发问："请问何为善德，它是什么样子？还请告诉我，善德的秉性。"（855双行）优素甫给出的答案为：

856—858　若问善德的秉性，

---

① 赵汀阳：《论可能生活》，16～17页，北京，三联书店，1994。

② 郎樱：《〈福乐智慧〉的善行观》，载《西北民族研究》，1989（1），227页。

它不顾自己，专利于他人。
它专为所有的人们行善，
却从不居功，要别人感恩。
它不求利己，只为他人造福，
造福于他人，而不求回赠。

可见，《福乐智慧》中善的最基本的含义是“利他”。但是由于优素甫论述的善与《福乐智慧》的主题紧密相关，善也就有了两个方面的追求。一是利他的，造福于他人的善。这是对所有人，包括君王、臣仆、普通百姓的最基本的道德要求。二是所谓的至善，也就是独善其身，一心膜拜真主的善，只有潜心修道的人才能实现。而实现善德的途径也相应有两个：一是多兴善举，实践善德；二是礼拜真主，多积善功。《福乐智慧》与其说讨论什么是善，不如说讨论的是如何获得善，以及善的价值。

同时，“善”并不是单一纬度的概念，而是具有多层含义的一个价值系统。来看看，相关的诗行：

151 真主赋予谁意识、知识和智慧，他就能打开美德善行的门扉。
5922 善德即意味着真诚正直，细想起来，人生的含义也是如此。
551 幸运者啊，若要幸运长在，你就该广修功德，多多积善。
5236—5237 来世的福乐既多且长久，那样的福乐才可算作福乐。
你若祈求福乐要多积善德，愿你在天恩天禄中永享福泽。

善总是与正直、幸福、知识等其他伦理规范交织在一起，因此除了善之外，作为作品四大基石的正义、幸运、智慧、来世与善这个核心观念互证互立，构成整个作品的伦理道德体系。

二、"善"的多维化与立体化

《福乐智慧》中用词统一，"善"、"善德"、"善行"、"积善"等均使用"Edgü"一词及其派生词。由于善是作品伦理道德的核心观念，在文中出现频率极高，对原作来说，"Edgü"保证了思想的严谨和一以贯之的文气，在翻译中要完全忠实地传达这样的概念则非常困难。这也是一般思想类著作翻译中的普遍问题。《福乐智慧》英译本中，对于善及其派生词的翻译，译者并不局限于"good"一词一义，而是通过自己的理解和阐释，使得译文中的"善"呈现出多维化，重新构建了一个具有现代社会伦理情操特点的伦理体系。

下面来看看具体的翻译情况。

"good"一词与"evil"相对，是一个具有道德含义的词（moral excellence），还有"有益"(benefit)，"优良"和"有用的"等多层含义。作为与"恶"相对的"善"在西方的宗教经典中用得很普遍。可以说用英语中的"good"来翻译"edgü"基本上是能够对应的。通常情况下，译者倾向于用与"good"以及其名词"goodness"来翻译原文中的"善"。

5921 何谓人生？何谓善德？

What is life, and what is good.

226 你若想做今生来世的主人，办法只有一条，就是多兴善举。

If it is the boon of both worlds that you seek, the prescription is goodness.

3510—3511 好人处处行为良好，善事定能获得善报。莫要作恶，要秉性善良，无论何处，都会心怀坦荡。

Furthermore, goodness is never out of place, and it always repays the doer with happiness and more good. Be constant in goodness, therefore, and you may live where you will without fear.

一方面，由于“Good”一词变化形式基本上只有“Goodness”一种，难以与原作中“Edgü”的多种词性变化相对应，另一方面，译者也试图对不同的语境中的“Edgü”，优素甫的“善”作了进一步的阐发，而并不完全依照原文。这样原作的伦理道德概念在译文中就发生了变化。古希腊哲学家对“善”有过很多讨论，优素甫的观点似乎有着相同之处。如同柏拉图和亚里士多德的伦理学一样，优素甫的“善”也是在国家的范畴里讨论的。“这就是柏拉图《理想国》一书‘在理论中建立起来的那个城邦，那个理想中的城邦’，或者说‘用此词句在创造一个善的国家’。在这个国家里，每一个社会成员都能做到各安其位，各尽其责，以自己的奉献维护国家整体的利益。因此，所谓‘善’的理念，在这一意义上，乃是指由‘奴斯’（笔者注：指神）所建立的一种‘秩序体’而言。”①我们看到《福乐智慧》也同样表达了一种各司其职的，与正义紧密相关的“善”。同时，作者宣扬的最高的善——“至善”，也就是对真主的膜拜与祈祷，宣扬宗教意义上的“善”。《福乐智慧》中的“善”的含义与我们现代社会一般意义上的“善良”、“好”有所不同。它是一个具有伦理、政治和宗教三个层面意义的概念。

---

① 王宏文、宋洁人：《柏拉图研究》，304页，济南，山东人民出版社，1991。

下面看看英译本中对“善”的阐释：

855　请问何为善德，它是什么样子？还请告诉我善德的秉性。

Now tell me the characteristics of the one who is worthy.

3248　好人会给人们带来利益，这样的人是众人的福气。

The useful man is the good man, and the good man is the fulfillment of mankind.

3507　无论身居何处，要行为善良，应求善德不求门第声望。

Walk where you will, but walk with truth. Seek not high birth, seek virtue in you.

而译文中多处用“worthy”、“useful”、“truth”和“virtue”等词汇将原文中的“善”阐释为“有价值的”、“有用的”、“真理”以及“美德”等等。原作中的同一概念“edgü”被阐释为具体的品德，成为具体生活的多维、分散的概念，而离开了政治上统治秩序和宗教上虔诚向主的追求，并表现出实用化的倾向。可以说，译者是以现代社会的伦理情操来阐释“善”的概念的，这与译本整体上的世俗化倾向是相一致的。

如前所述，“善”是核心观念，与之共同构成作品伦理道德体系的还有正直、幸福、知识和知足，这作品思想的四大基石。从某种意义上说，这四大道德规范是实现“善”的手段。正如作品序言所讲到的：

再说此书包涵的内容，

四样珍品构成其基础：
一是“正义”以诚为本，
一是“幸运”，意味着幸福；
一是“智慧”价值崇高，
一是“知足”，伴随着欢愉。[1]

“从这四个方面努力，才可以逐步修善。如果内心真诚信奉真主，则有可能祈求至善。当然，这四者涉及的范围不限于伦理道德，但其中主要的还是伦理道德的问题。”[2] 除此四大规范之外，还有“义与利”、“欲念与信仰”、“慷慨与知足”、“廉耻与谦虚”、“忠诚与信义”等诸多伦理范畴。这些规范与范畴同“善”一起建立起了《福乐智慧》理想社会的伦理道德体系。英译本同样对这些范畴也作了自己的阐释，让译本中伦理道德的论述与具体的语境相配合。比如用“modest”来翻译“廉耻”，用“humility”翻译“谦逊”，用“reason and good sense”来翻译“聪明多智”，译者有限度地离开原文，对这些道德范畴作了阐释。

译者对“善”及其他一系列伦理道德范畴的阐释，在译文重新构建了作品的伦理道德体系。新构建的体系与原作的伦理道德体系并没有发生性质上的巨大变化，调整幅度比较小，只是变得更加具体。

第四节 小 结

一般而言，思想类著作的作者大多要么是某个知识领域的权

① 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，诗体序言，郝关中等译，北京，民族出版社，1986。

② 蔡灿津：《〈福乐智慧〉哲学思想初探》，148页，北京，东方出版社，1992。

威，要么是政治和社会地位较高的人士，要么是有深厚的文化底蕴和很强语言驾驭能力的优秀作家。因此，他们的创作往往承载人的睿智的认识和重要的社会与文化的信息。《福乐智慧》的思想性很强。与普通的文学作品相比，思想类著作中的哲学思想的翻译，涉及概念和术语的考察和表达问题。译者不是原创，也不是复制，而是再构原作者的思想。尽管丹柯夫在英译本导言中委婉地否定了《福乐智慧》中的古希腊影响，我们却在译文关键概念的翻译中看到西方文化中的希腊哲学传统对译者的影响。同时，为了寻找原作哲学思想在译入语现代社会观念中的意义，译者突显了作品中的现世主题，并对其进行现代阐释与转化。

第五章　民俗文化意蕴翻译的时空双纬度跨越：走近喀什噶里亚[1]

民俗文化奇特而丰富，是《福乐智慧》的又一特点，因此常常被赞誉为喀喇汗王朝社会生活的百科全书。或许有人会产生疑问：《福乐智慧》叙述的是发生在国王、大臣和贵族（觉醒）之间的故事和宫廷里的生活，宫廷里怎么会有"民"俗呢？

这就关涉如何定义民俗的问题。事实上在民俗学发展过程中也曾经有过这样的忧虑和困惑。无论是英语的"folk"，还是汉语的"民"，在早期的民俗学领域都被普遍接受为"民间"和"乡村"的概念，但随着现代文明的发展和民俗学的发展，学界对"民俗"已经有了新的认识。美国民俗学家阿兰·邓迪斯认为"民俗之'民'可以是任何一个人类群体，只要这个群体至少有一个共同点，而且这个共同点的确定与他们自己共享的传统相关"[2]。迈克尔·欧文·琼斯教授则主张"从传统行为（traditional behaviors）这一视野去关注民俗"[3]。在我国，北京师范大学教授刘铁梁也指出中国现代民俗学"对于这个'民'只给予阶级的、地位的界定，

---

① 王宏印、李宁：《民族典籍翻译的文化人类学解读——〈福乐智慧〉中的民俗文化意蕴及翻译》，载《民族文学研究》，2007（2），115～123页。

② 朝戈金、巴莫曲布嫫：《民俗学术语钩沉——迈克尔·欧文·琼斯教授访谈录之二》，载《民间文化论坛》，2005（3），89页。

③ 同②，87页。

过分强调它是哪个阶级的文化，而不是一个具体区域社会的文化。这个偏向到20世纪50年代后期就非常突出了，出现了认识上的偏差。今天我们强调民俗传承的具体时空，是想说明：不要仅停留在官与民二元对立结构上来理解民俗，还要从一个区域生活整体的建构与发展即生活的延续过程上来理解民俗”①。可见，民俗已经摆脱了“原始”和“乡村”的狭窄内涵，把任一群体共享的传统行为都包纳其中。

基于上述对民俗的认识，我们就可以名正言顺地讨论《福乐智慧》中的民俗文化了，更何况其宫廷习俗中也不乏与民间习俗相重合的，甚至到今天还在流传的习俗。民俗是大众文化，弥漫和浸润到人们物质生活和精神生活的方方面面。“归纳起来有三个方面：即物质民俗，以人们吃、穿、住、行、用为主要内容；社会民俗，主要包括：家庭、家族、村落、民间组织、岁时及人生礼仪等；精神民俗，诸如宗教信仰、道德、禁忌、民间文学等。所以，民俗作为一种历史文化普遍存在于人们社会生活的每一个角落。”②《福乐智慧》以思想劝诫为主要特点，它所记录和反映的民俗文化大多属于精神民俗和社会民俗，包括宴请礼仪、宗教习俗、神话传说、妇女礼俗、圆梦和一些日常生活习俗。

第一节　翻译中民俗传承形态的利用与转换

民俗文化是一种“活”文化，会随着其所在具体时空中社会生产、思想意识形态的变化而出现相应调整，或传承，或变异，或丢失。历史地看，地域环境、社会经济的变化与发展往往直接导致民

① 罗树杰：《民俗学与人类学——人类学学者访谈录之三十四》，载《广西民族学院学报》，2005（3），69页。

② 张文生：《民俗学与历史学》，载《史学研究》，2003（2）。

俗事象的相应变化。李朝认为“民俗作为一个特殊的文化系统，在传承过程中，其整体结构由外化和内化两种形态构成。在外化结构系统中，呈现出强化、弱化、繁化与简化形态；在内化结构系统中，呈现出转化、异化、分化与复合形态”①。这一划分，提供了认识民俗事象的历史纬度。就回鹘人而言，他们经历了巨大的变迁。9 世纪的大举西迁，结束了他们祖辈延续的游牧生活，离开蒙古高原后，他们不得不逐渐向定居的生活过渡。从游牧文明到农耕文明的过渡，是他们必须进行的文化选择或文化适应。同样 10 世纪伊斯兰教的进入并成为国教，让他们经历了又一次重大的思想变革。可以想见，在这两次地域和文化的变迁中，原有的民俗将在新的文化选择中寻找存留的途径。原有民俗中与变迁不甚相关的部分民俗将得以延续，而与变迁直接相关的或受到变迁影响的那些民俗要么与新的文化融合，改变存在形态，也就是通过分化、变异、复合等方式进入新的民俗文化体系；要么被彻底抛弃，造成民俗传承的中断。在外来文化的本土化和本土文化的选择发展中，民俗事象的发展无可避免地伴随着传承与断裂。

一、“过去态”到“现时态”

如何跨越巨大的时间距离，是丹柯夫一直很在意的问题，也是他在翻译这部古典作品时着力想解决的问题。这一点从前一章对译本世俗化倾向的讨论中已经看到了。20 世纪 80 年代初，当丹柯夫翻译这部长诗时，与《福乐智慧》成书的时代已经时隔 9 个多世纪。作品中记载的 11 世纪喀喇汗王朝的习俗，在这个漫长的时期中有的得以保留，延续下来；有的在文化适应中改变了形态；有的则可能异化，具有完全不同的内涵。而这些变化和民俗事象在不同

① 李朝：《民族民俗文化传承形态研究》，载《青海民族学院学报》（社会科学版），2006（1），82～86 页。

时期的不同形态，恰恰为丹柯夫提供了一个可能的解决方案。

《福乐智慧》谈到进餐礼仪时写到：

> 4129 食物要用右手去取，
> 莫忘了口诵“以真主的名义！”①
> Begin with the Basamala, O Sage, and eat with your right hand.

从诗行的描述看，这里实际上是宗教习俗分化、渗透到日常习俗中，成为一种进餐礼仪。在伊斯兰教中，人摄取食物时，应该对万能的至高神抱有感激之情。因为“他是蓝天大地、万物的主宰，为你赐予了给养，让你欣喜。他为万物提供了食粮，万物得以滋养，他却不吃”②。这里中文译文“真主”一词在原文中对应的词是“Bayat”③，即萨满崇拜中的至高神。

丹柯夫对“Bayat”的处理向来是用“God”或“Lord”，再或者就是大写的“He”或“His”，而在这里却一反常态，放弃惯用处理法，将整个口诵的句子译为一个词“Basamala”。这其中自有道理。“Basamala”是阿拉伯词语，意义为“以真主的名义”。可见其意义与原文表达的意义是高度一致的，属于宗教化进餐礼仪的一部分。与原文不同的是，它流行于现代具有伊斯兰信仰的人群，“Bayat”在中世纪可能具有更加严肃的萨满崇拜的宗教意义，而在现代穆斯林群体的已经变成一个更为抽象化的仪式。也就是说，原文中是相对原始的“过去态”，而译文中则采用了“现时态”。

---

① 在中文译文与原文在意义没有实质性差别的情况下，为阅读方便，本文一律引用郝关中等译的中译本译文。

② 引自《福乐智慧》序言之二（诗体序言）。

③ 凡原文一律出自优素甫·哈斯·哈吉甫著，新疆社会科学院民族文学研究所编：《福乐智慧合刊本（拉丁字母标音转写和现代维吾尔语诗体全译本）》，北京，民族出版社，1984。

由于伊斯兰教的传入和传播，西域的维吾尔族、哈萨克族都借用阿拉伯字母来书写自己的语言，到14世纪时还引入了大量的阿拉伯、波斯词汇。1960年，他们又进行文字改革，摒弃阿拉伯字母，采用拉丁字母。而现在，维吾尔族又重新使用起了阿拉伯字母，因此现代维吾尔语阿拉伯化程度很高，有很多阿拉伯词汇，尤其是宗教词汇，“Basamala”就是其中之一。通过现代伊斯兰宗教习俗用语（诵词）的使用，丹柯夫试图将作品拉近现代社会。出于文化危机的忧思，优素甫是刻意避免阿拉伯字母和词汇的，从这一点来讲，或许这不是处理原作与译作时代差距的最好方法，但却是可以尝试的一种方法。尤其当原作文化与译作文化在时间上跨度极大的情况下，这还不失为一个好的方法。

值得一提的是，4597双行出现类似句子时，丹柯夫采用了完全不同的翻译。句子中的“Bayat”重新被翻译为“God”。相距很近的两个双行，丹柯夫为什么要用不同的方式处理？我们只要再读下面的双行，就能找到答案了。

4129 食物要用右手去取，
莫忘了口诵“以真主的名义！”
4130 别人面前的菜肴，莫要伸手，
只可把自己面前的夹送进口。

4597 用右手进食，且应赞谢真主，
你会口福无穷，富足有余。
Pronounce the name of God: then your food will increase and you will grow rich.
（4597双行英译文）

在4129双行中，“以真主的名义”已经成为一种符号化的诵祷之词，一项进餐的礼仪；而在4597双行中“Bayat”是万能的神，是一个（对信徒而言）实实在在的，能左右人贫寡福祸的主宰。从两处不同的处理可以看到，丹柯夫对《福乐智慧》中民俗文化的自觉的翻译意识。这种意识表现在他对民俗文化与一般文化的区别对

待，表现在他对民俗事象宗教源头的深入挖掘，也表现在他对民俗传承形态的认识和利用。

二、变异形态、中断形态和原始形态民俗的再现

丹柯夫对民俗事象从“过去态”到“现代态”的转换，只用于那些表达形式发生变化而内涵延续原始意义的民俗，而不适用于那些发生变异的、意义已经转移的民俗和中断的民俗。在维吾尔族文化发展的历程中，其文化的内在发展动力与不断变化的外部地理环境、社会结构和民族融合等因素的相互作用，存留于民族记忆中的民俗事象，在民族的发展中一再被重构，部分民俗的异化在所难免。民俗的异化，是指在民俗发展中习俗从一种形态转化为另一种形态，其变化的过程随社会结构的调整而改变，其内涵与主旨会被重新解读和处置。

喀喇汗王朝到20世纪80年代《福乐智慧》英译本问世，近10个世纪的时间差，作品中记录的一些民俗已经异化，看似相关，内涵却发生了变化。以《福乐智慧》中多次谈到的妇女礼俗问题为例：

4514　莫放陌生人进宅，莫让女人出去，
　　　街巷的陌生目光，会诱惑她迷失道路。
4521　女流之辈历来就寡情薄义，
　　　水性杨花，心随目光所及。

古代回鹘妇女低下的地位，从这两个双行中就可见一斑了。另外在同时代的《突厥语大词典》中收录的某词语释义为妇女—玩物。在当时的社会，妇女被当作玩物，受到歧视。根据伊斯兰教的规定，妇女除手脚外，全身都是羞体，外出时必须戴面纱。妇女不愿意让陌生人窥见。从这些诗行中也能看出当时的风俗。

4519 女子好比肉类，收藏十分要紧，
一旦保管失当，腐败散发臭气。
A woman is basically flesh, and flesh must be preserved. If it is not preserved, it begins to smell, and then there is no cure for it.

对妇女要严加看管，不能让她们随便出门，见陌生人。但妇女又是必不可少的一种财产，因此把她们比作“肉类”，既不可少，又容易变质。“肉类”是游牧民族主要的食物，这种关于妇女的观念具有鲜明的民族特色，并且延续下来。只是随着社会结构的变迁，观念也有了变化。

现代维吾尔族中，妇女得以享有自己的权利，大都能够自由地和外界往来。因此，看管妇女不让外出的习俗也逐渐地弱化了。但是这种把妇女比作“肉类”的观念遗留下来，又形成了新的习俗观念。“南疆民间帮助婚龄子女早日成婚是家长们的一个普遍心态。在传统社会里人们除了把儿女的婚事当作父母的责任和义务这一因素以外，还有许多复杂的认知因素构成的价值意向。其中的一项民俗表现是，人们把婚龄女子待嫁时间的‘过长’总看作一件令人难堪的事，甚至把女子比作不可久放的‘一块肉’表现出毫不掩饰的紧迫感和焦虑。”[①] 以“肉类”做比，是维吾尔族原始游牧文明留下的痕迹。古代科技落后，没有制冷技术，对于游牧民族而言，肉的保鲜是很困难的事。优素甫用源自生活的朴素比喻，记述当时社会对妇女的认识和态度：妇女与陌生人见面，会水性杨花，惹起事端。

英译中对这个比喻的翻译的处理很巧妙。优素甫的“肉类”指

① 袁志广：《原始文化在新疆南部绿洲的“活化石”》，载《西域研究》，2001(1)，63～69页。

的是动物的肉，原本只是指食物的，也就是英文中通常说的“meat”。丹柯夫用“flesh”译“肉类”，其民俗学视角是很清楚的。“flesh”既可以指动物的肉，又可以指人的肉体，在语境中用以暗指妇女的肉体堕落，强调了喻体所附加的原始意义，恰能体现优素甫描述的妇女习俗观念。

另外，《福乐智慧》中的一些民俗事象虽历经数千年，仍保留着它们的原始形态，也因此具有浓郁的民族特色。英译本对这些民俗的再现满足了西方读者的好奇心和期待视野。Annemarie Schimmel 就评价英译本说“这本书读来令人愉快，不仅仅是《政策书》的又一个例子，还让我们得以了解伊斯兰中世纪，一个突厥宫廷的日常生活”①。的确如此，让我们来看一下这段关于宴请习俗的译文：

> While your guest is eating, give him to drink as well. And when he has had one drink, have another ready. Whatever there is food there should be drink, and the two must be balanced correctly, for food taken without drink has a toxic effect. If you will you may give him fuka (a sweet beverage) or mizab (table - water?), or else julengbin (conserve of roses) or …
>
> When the nobles have finished their meal, then entertain those of lower rank. Give food and drink to everyone, do not let any go away hungry and cursing. After they have eaten and drunk their fill, serve sweetmeats, along with fruit, dried and fresh, also simis (nuts?). If it is within your means, give

① Annemarie Schimmel. *Review on Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig) by Yūsuf Khāss Hājib A Turco - Islamic Mirror for Princes by Robert Dankoff*. Journal of the American Oriental Society. Vol. 105, No. 2 (Apr., 1985), pp. 356 - 357.

them cuttings of silk brocade, and other kinds of "tooth - rent", so that no contention may arise.

文中的食物多处保留了原文的词汇，并在括号里做解释。另外还展开描写了送“尺幅”的礼俗。“尺幅”是指一节绸缎或者其他织物。古代维吾尔族在宴请宾客后，会给来客赠送一截织物，通常为丝绸，以做答谢。丹柯夫在译本中进一步解释为“tooth - rent”，换句话说，客人来参加宴会，会因为吃食物而损伤牙齿，因而应该赠礼补偿。这种说法很形象，虽然现在没有资料能解释“尺幅”的来源。相信这段充满异域色彩的译文一定会吸引译本读者。文学创作中有陌生化手法，可以克服审美疲劳，满足读者的特殊审美期待。其实在翻译中又何尝不是呢？阅读外国文学译作的读者，恐怕额外地有着对陌生感的期待。英译本对宴请和饮食礼俗的原汁再现和生动的解释，无疑正是译文读者所期待的。

第二节　民俗事象的文化改写

丹柯夫对民俗文化格外关注。早在 1975 年他就发表了题为“Kāšġarī on the Beliefs and Superstitions of the Turks”① 的文章，讨论民俗问题。这篇文章主要讨论了喀什噶里在《突厥语大词典》所记录的喀喇汗王朝信仰民俗。丹柯夫在同一时期翻译了喀喇汗王朝的，同时也是突厥—伊斯兰文学史上的两部最重要的文学作品。《突厥语大词典》英译本分别于 1982、1984、1985 年出版了第一、二、三卷。《福乐智慧》英译本 1983 年出版。《突厥语大词典》主要记录了各地方言俗语、民间歌谣、谚语、诗歌等，它的很多内容

① Robert Dankoff. *Kāšġarī on the Beliefs and Superstitions of the Turks*. Journal of the American Oriental Society Vol. 95, No. 1 (Jan., 1975), pp. 68 - 80.

都能够和《福乐智慧》相互验证。因此，我们有理由相信，丹柯夫在翻译《福乐智慧》时，对其中的民俗有很清楚的认识，他对民俗传承形态的利用，也说明了这一点。然而，我们发现英译本中仍然有改写民俗事象的现象，这就涉及译者的文化选择问题。

一、文化改写的动机

随着上世纪末翻译研究领域文化学派的兴盛，“改写”概念已经为我们所熟悉。列弗维尔认为改写的动机分意识形态的（认同或反抗主流意识形态）和诗学的（认同或反抗主流/偏爱诗学）两种。① 这里意识形态包括了社会、历史、文化观念等。这一概念，有利于从更深层揭示为什么译作中会出现“不忠实”。那么进入具体的《福乐智慧》中民俗翻译的讨论，对于丹柯夫这样一个学者，他的改写动机是什么呢？我认为主要有三个方面。

1. 两种文明地位悬殊，译者的西方中心主义导致其对突厥文化尊重不足，对原作部分礼仪、习俗进行了归化处理。在以翻译为桥梁的文化交流中普遍存在的模式为文化地位较低（或处于较为边缘位置）的文化向文化地位较高（或处于较为中心位置）的文化归化。原作所在的文明属突厥—伊斯兰文明，而伊斯兰文明中只有阿拉伯—伊斯兰文明居于相对中心的位置。突厥—伊斯兰文明从政治、经济、文化各方面来讲都处于相对边缘位置。无论 11 世纪的喀喇汗王朝，还是 21 世纪的中亚和新疆地区的维吾尔族文化，都是如此。美国文化虽然历史并不算长，但属于以希腊文明为源头的欧美文明，在世界文明中占据着中心位置。根据多元系统论，《福乐智慧》的英译属于弱势文化向强势文化的翻译，这种情况下，强势文化的选择性对翻译产生影响。而且，我们发现尤其涉及与物质

① Jeremy Munday. *Introducing Translation Studies*. London and New York: Routledge, 2001: 129.

文明密切相关的礼仪和习俗观念，发达文明的选择性和干预性就更强。

2. 译入语读者的定向期待。译本读者除了有对陌生感、新奇感的异域色彩的期待之外，同时也有求同的定向期待。在文化交流中，人们总是更易于接受熟悉的、与自己一方相似的东西。作为译者，不能不考虑译入语读者的这种文化心理和期待视野。值得注意的是西方读者对突厥文学几乎一无所知，而了解更多的是阿拉伯和波斯文明。“对于一个喜爱波斯诗歌，习惯了可爱的‘无须酒童’为标准形象的读者，会惊奇地发现优素甫·哈斯·哈吉甫也倡导sãqi 应当不留胡须，‘以免头发或污物落入酒中’”。[①] 由于阿拉伯、波斯和突厥文化都属于伊斯兰文化，他们往往将突厥文化与波斯文化联系起来，甚至混为一谈。西方人眼中的东方伊斯兰文化是以阿拉伯、波斯文化为典型的，丹柯夫的英译也表现出将突厥文化向阿拉伯、波斯文化转化而去。在东方伊斯兰文化内部寻求更靠近西方的东方。在某种程度上，这也是一种东方主义。可见，为译入语读者考虑也是改写的动机之一，只是这种考虑带有东方主义的色彩。

3. 译者自己对接受尺度的随机把握。无论是译入语文化的选择，还是目标读者的定向期待，最终都需要通过译者这个协调中介来实现。译者首先就是一个读者。“在尧斯看来，作品和读者之间存在着一种对话关系，在这一过程中读者的‘期待视野’决定着读者对所读作品的内容和形式的取舍标准，决定了他阅读中的选择与重点，也决定了他对作品的基本态度与评价。”[②] 丹柯夫是突厥文学研究者，他的阅读是专业性阅读。鉴于他对古代回鹘语言、文化、历史的知识储备，应当说他的视阈与原作视阈能达到较高程度

① Schimmel, Annemarie. Review on *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*) *by Yūsuf Khāss Hājib A Turco - Islamic Mirror for Princes by Robert Dankoff. Journal of the American Oriental Society*. Vol. 105, No. 2 (Apr., 1985), p357

② 汪榕培、李正栓：《典籍英译研究》，201 页，保定，河北大学出版社，2005。

的融合，在翻译中不会做太多改写，但是也不能排除他对回鹘日常生活礼俗不甚了解而进行改写的情况。同时，他不得不考虑译本视阈与译文读者视阈的融合。这样丹柯夫就凭借自己掌握的知识和对目标读者文化趣味的了解，对译本中民俗文化的接受度有一个把握，决定翻译要传达的重点。译者往往会选择对超出译入语读者接受程度，而自己又认为不重要的部分进行改写。

二、饮食习俗的改写

虽然丹柯夫对突厥文学和文化已有相当深入的了解，但从他的研究成果和兴趣来看，他对突厥文化的认识还主要在于上层社会的精英文化，在于精神层面的宗教思想、统治思想等方面；而对于当时回鹘王朝人们的生活，了解有限。译本中涉及日常生活的习俗，他的判断主要依赖《突厥语大词典》记录的相关谚语、民歌。而如果没有观察过、接触过维吾尔族人的生活，有些习俗上的细微之处是很容易不解或者误解的，为了能让西方读者能够接受，译者只好进行改写，尽管改写后可能更接近的是欧美的文明方式而不是原文古老的回鹘习俗。

每个民族、每个阶层甚至每个家庭都有自己的进餐礼仪。不同民族拥有不同的发展空间和历史，其进餐礼仪也必然表现出各自的特点。回鹘的祖先生活在蒙古高原，西迁后从游牧向农耕转变。但是，他们以肉类为主的饮食结构和一些进餐礼仪成为其独特的习俗，有的一直保留至今。在《福乐智慧》中记录了不少关于进餐礼仪的情况。

4580　席间对生客多加关照，时刻留意有无足够的菜肴。

4596　倘若伸手摄食者比你位高，理应谦让须知这是礼貌。

4600 不管多饱，食物端来均应尝点，兄弟啊这是为了主人的情面。

上面这些礼仪比较普遍，是很多民族都认同的，也是我们日常生活中都遵循的基本礼仪。而另外一些礼仪则具有鲜明的民族特点。我们来看看下面的诗行。

4599 且莫在席间抽刀剔啃骨头，既莫虚与客套，也别狂啖无休。
Do not draw your knife at table or strip a bone. Do not eat greedily or messily.

丹柯夫大概不大了解，维吾尔族向来是用刀吃肉的。在古代回鹘人吃肉，通常连着骨头一起煮，很少会像欧美人的牛排那样，只是一块肉，没骨头。由于肉连着骨头，他们一般都有专门的刀具，用来把肉剔下来。但这种习俗主要流行于游牧时期，现在牧区的少数民族仍然保持着这样的习惯，即便生活在城市的人也有很多随身佩戴刀具，这其实就是游牧生活遗留下来的标记。而喀喇汗王朝已经形成了农耕和城市定居生活模式，而用刀剔骨头的进餐方式也随之被视为比较粗俗和不雅。《福乐智慧》里描写的是宫廷宴请，进餐时自然要注意避免这种不雅的方式。从丹柯夫的翻译看，他把“抽刀”和“剔啃骨头”分解成了两项，也就是说进餐时既不宜抽出刀来，也不宜剔啃骨头。维吾尔族用刀从骨头上剔肉吃的习俗就被分解了，其游牧遗风也因此而丢失了。

如果说“抽刀剔啃骨头”风俗的改写是因为译者不了解而为，那么下面关于餐单的礼仪的改写则是为读者考虑而为。丹柯夫把《福乐智慧》译为英文，从翻译方向上划分是顺译，他与目标读者在很大程度上共享一些对于《福乐智慧》的评价与观点。对于那些

食物和饮品的名称，英译通常都采取了音译加括号注释的办法，只需让读者知道那是回鹘人的各种食物和饮品就可以了。而对于一些目标读者可能会完全无法理解的宴礼仪，进行了改写。

4602　进餐时莫要腿挨上餐单，要注意礼数，莫丢了颜面。

Do not wipe your hands on the tablecloth. In general, reform your own behavior rather than spoiling things for others.

4645　餐具、餐单和屋子都应洁净，铺设褥垫，食肴要选好求精。

Have cups and serving – cloths cleaned. Purify house and hall, and set out the furnishings. Choose food and drink that is wholesome, tasty, and clean…

"维吾尔族古老的赴宴礼仪习俗在今天还保留着900多年前的传统，如右手进食……不用嘴去吹凉热饭，进餐时莫要把腿挨上餐单等。"①

三、观念习俗的西化

在文化交流中，人们习惯于用本族文化的观念、规范去理解外族文化。当两种文化相似时，就很容易接受；但当二者差异较大时，就会出现选择性接受、排斥及以本族文化篡改外族文化的现象。丹柯夫受到自身学术研究的影响，对原作的文化现象采取了极

① 娣丽达·买买提明：《〈福乐智慧〉与维吾尔族传统风俗》，见《论伟大的学术里程碑〈福乐智慧〉》，172页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，2000。

为谨慎的态度；同时，译入语文化中具有超稳定性结构的主导文化模式、文化观念又使他难以超脱本族文化的认识定式，在译文中表现出本族的文化精神来。丹柯夫所属文明的发达程度与11世纪的突厥文明相比，与刚刚步入定居生活、受到各种宗教思想严重束缚的回鹘文明相比，可以说是天地悬隔。我们在译本民俗观念的翻译中，就能够看到，丹柯夫时而不时做出的修改，或者说是观念的西化。

“民俗属于生活文化，是限于生活范围的文化，而中国妇女文化正是主要体现在‘生活文化’之中。这是因为，虽然占人类二分之一的女人作为人的客观存在是一个事实，她们的历史当和男人一样久远，但自文明初始，女人就作为‘类整体’从社会中全面隐退，退入到夫权家庭生活之中，从此也就被封闭在那个‘带墙壁的世界’里，在很长的历史时期内，与社会的生产、政治、经济、文化等诸多领域相对隔离，她们的活动天地主要在家庭中。”① 妇女在社会中的低下地位和相对隔绝的状态，是古老东方文明共有的特点。喀喇汗王朝的妇女则几乎是被当作男人的财物来看待的，其女性观受到了伊斯兰教的影响。《古兰经》中写到：“男人是维护妇女的，因为真主使他们比她们更优越，又因为他们所费的财产。贤淑的女子是服从的，是借真主的祜佑而保守隐微的。你们怕她们执拗的妇女，你们可以劝诫她们，可以和她们同床异被，可以打她们。”②《福乐智慧》对妇女的基本观点，从选择妻子的标准到如何对待自己的妻子，都表现出伊斯兰教的宗教旨趣。妇女受到歧视，成婚后被关在家中，严加看管，不得与外面的男人接触。

4520　珍爱你的女人，满足其所需，

---

① 王爱平：《民俗、民俗研究与中国妇女文化研究》，载《华侨大学学报》（人文社科版），2001（1）。

② 《古兰经》，马坚译，北京，中国社会科学出版社，2005（5：34）。

紧闭住家门，莫让他人进入。

So treat women with respect, and give them what they ask for; but lock the door of your house, and keep other men away.

译文“respect”一词的使用，与原作的旨趣南辕北辙。结合前面的双行来看，“珍爱”女人的原由是：

4519　女子好比肉类，收藏十分要紧，
一旦保管失当，腐败散发臭气。

这里“收藏”是指把女人关在家里，不许外出见陌生人，也不要把外面的男人带到家里来与自己的女人见面，就是要把女人封闭起来。“腐败散发臭气”是指女人“水性杨花”，与外面的男人接触了会出“丑事”，给男人造成羞辱和麻烦。所以这里的“珍爱”与“respect”是截然相反的。

在西方，女权运动从18世纪末期开始，首先在法国勃发，很快扩展到英国和美国。他们反对传统对女性的束缚，为女性争取自由、平等的发展机会。① 美国的女权运动发展得很快。从1848年到1900年的半个世纪中，有四个州即怀俄明州（1890）、科罗拉多州（1893）以及爱达荷州和犹他州（1896）给予妇女选举权，而随后从1900年至1920年的短短二十年中，先后有三十二个州给予妇女选举权，并在宪法中得以确定。妇女的权利和地位得到了社会认同，对妇女的社会空间也有了新的认识。正如1910年女权主义者兼新闻撰稿人丽莎·切尔德·多拉强调说：“妇女的空间是家——一家不是四面围墙的小家，家就是这个社会，家庭就是这个住满了

① 庄渝霞：《中西方关于女性社会地位的理论综述》，载《社会》，2003（12），40页。

人的城市，学校是真正的育儿室。而且，这个家和这个家庭都需要他们的母亲。多拉的理论紧紧抓住‘家’这个基点，为广大妇女参与社会提供了新视角。”① 可见，在美国妇女已经走出了待在家里相夫教子的角色，而是进入到国家、社会发展的大空间里，发挥自己的才能，赢得了男性和社会的尊重。

随着美国妇女的地位较高，尊重妇女逐渐成为美国文化精神的一部分。丹柯夫在其自身文化系统的影响下，显然无法接受中世纪回鹘社会的妇女观念。在翻译中，涉及“紧闭家门”等具体事宜时，依原文译出；涉及与自身文化相悖的妇女观念时，则流露出本族的文化精神来。“respect”一词的使用，实际上就是文化观念的置换。

类似习俗观念的西化改写，在译文中还时有出现。阅读译文就能感觉到西方文化观念的渗入。

第三节　民族神话、传说色彩的淡化

民族神话传说通常讲述民族的起源、迁徙、战争等重大事件，并对这些事件中的英雄人物进行神化，赋予他们超人的能力和品德。“每一个民族的神话既是该民族文化发展的历史源头，也是孕育该民族一以贯之的文化基本精神的观念母体，它以一种原始的、粗糙的和浓缩的形式蕴涵和体现着文化的价值取向、思维方式和审美态度。”② 从神话传说中，我们能够看到，一个民族的传统文化精神和价值取向。这些神话往往通过古典文学作品，而被记录下来。文化人类学家，泰勒指出：研究古典神话的价值，不在于神话

① 黄虚峰：《再探二十世纪初美国女权运动迅猛发展的原因》，载《历史教学问题》，2001（2），34页。

② 赵林：《西方宗教文化》，63页，武汉，武汉大学出版社，2005。

本身的内容，而在于其样式，或者说主要在于为其形成时代的思想提供文物鉴定似的证据。往昔的神话创造以其技能和才气培植的不同结构的遗俗，如今，必须从零星的儿童民间故事中，从粗俗的迷信和行将衰亡的传说中，从古往今来在诗歌和故事中终年涌流不断的思绪和隐喻中，以及从那些取自既往知识且代代沿袭至今的陈旧观念碎片中，去一一搜寻。[①]

一、《福乐智慧》的神话传说系统

《福乐智慧》这部长诗也保存了在回鹘人的记忆里留下痕迹的一些神话人物。由于神话传说往往受到信仰的影响，具有宗教色彩，《福乐智慧》中的神话也表现出这一特点。回鹘人的宗教信仰经历了多次变迁，并时常出现几种宗教杂然共处的情况，其神话系统中既有原始宗教的神鬼传说，也有后来伊斯兰教的创世说。这在《福乐智慧》中都有体现。《福乐智慧》政治劝诫的主题为以统治者为中心的各种神话传说提供了一个展示的平台。《福乐智慧》中惯用实例论证法来阐述思想，多处引述传说中统治者的故事，劝诫后来者。其神话传说系统大致可分为两部分。

1. 波斯琐罗亚斯德教的神话传说

琐罗亚斯德教约公元前 11 世纪创立于波斯，也就是俗称的拜火教，在我国又称“祆教”。圣书《阿维斯塔》在该教的初创时期已经形成，“希腊化”时期曾遭亚历山大焚毁，后又经重新编订，“总算为后世保留下一份文化遗产，这对于我们了解和研究古波斯宗教和神话说来，确实是‘吉光片羽’，弥足珍贵”[②]。的确如此，琐罗亚斯德教在 7 世纪以前，在中亚地区是最有影响力的宗教，

① ［英］爱德华·泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》，224 页，连树声译，桂林，广西师范大学出版社，2005。

② 元文琪：《〈阿维斯塔〉导读》，见《阿维斯塔》，342 页，元文琪译，北京，商务印书馆，2005。

《阿维斯塔》中的善恶二元划分的诸神及其代表的观念，也深深影响了后来的宗教和社会思想。

《阿维斯塔》神话体系以善恶二元神话为基础的。善神分两个层次：一是以霍尔莫兹德或霍尔马兹德，即阿胡拉·马兹达为主的“七位一体”善界至上神，被统称为“阿姆沙斯潘丹”；二是善界次等的天神地祇，主要有二十几位，被统称为“埃泽丹”或“亚扎坦”。“埃泽丹”众神祇与霍尔莫兹德及其六大从神加在一起，总共约30～33位神明，是为琐罗亚斯德教崇祀的主要对象。① 与善神相对立的是以阿赫里曼为首的恶势力集团，阿赫里曼词义为“居心险恶者”。教主琐罗亚斯德认为，宇宙中存在由善与恶两大本原。“善本原是智慧、善良、真诚、纯洁、仁慈和创造的体现，是光明和生命的源泉；恶本原则是愚昧、邪恶、虚伪、污秽、暴虐和破坏的代表，是黑暗和死亡的渊草数。”② 与古希腊崇尚自由、快乐，拥有人的缺点，没有明晰善恶观的神话人物不同，《阿维斯塔》中善、恶两大阵营的对立和斗争构成了古代中亚自成体系的神话传说。

《阿维斯塔》中的神话在中亚各民族中流传，在其发源地波斯更是妇孺皆知。著名诗人费尔多西在史诗《列王记》中，描写了古代神话，其中就提到了在《阿维斯塔》中出现的神话人物。在他的创作中，利用《阿维斯塔》神话人物的角色特点，重新将古代人塑造的神化人物做了人化处理，把它们变成具体的统治者。比如，下面要讲到的法里东和扎哈克。

2. 伊斯兰教中的传说人物

伊斯兰教的神话传说见于《古兰经》，大致可分为：真主和先知、创世神话传说。真主是宇宙的主宰，先知是真主的使徒。伊斯

---

① ［伊朗］贾利尔·杜斯特哈赫：《阿维斯塔》，436～437页，元文琪译，北京，商务印书馆，2005。

② 同①，431～414页。

兰教也承认犹太教的先知，因此其先知系统中也包括了伊布拉欣（亚伯拉罕）、穆萨（摩西）、尔撒（耶稣）等，还有封印先知穆罕默德。在这些先知所在的不同时期，还有一些传说人物，多为与先知作对的恶魔或者邪恶的君主。《福乐智慧》中对先知及其同时代的传说人物多有提及。比如，4716 双行讲到先知苏莱曼（所罗门），是主宰人类、鸟兽、精灵的大帝。123 双行的先知鲁格曼，据传有起死回生之术，活了一千岁。

真主创造了一切，包括人类。《古兰经》的创世说与上帝造亚当、夏娃的故事极为相似。真主用泥造了阿丹，阿丹和他的妻子同住乐园，后受恶魔的教唆偷食了园里的果子。[①]《福乐智慧》中多次出现关于阿丹的诗行。如 197 双行，人类犯有错误，因而被称作人类。

二、琐罗亚斯德教宗教神话的淡化

《福乐智慧》中的神话传说为作品增添了神秘色彩，让读者产生敬畏之感。喀喇汗王朝的人们仍然保留着对自然神灵和祖先英雄的崇拜，借助一些神话，尤其是与《福乐智慧》主题相契合的神话中的统治者形象的引入，通过善、恶统治者不同的命运和结局，赞颂善的，贬抑恶的，让当朝统治者引以为戒。这实际上就是对琐罗亚斯德教“光明”与“黑暗”，善恶二元对立思想的延续和继承。

241　试问狂悖的查哈克何以受人咒骂，
　　　幸福的法里东何以受人赞誉？
242　因为一个是好人，受人赞扬；
　　　一个是坏人，被人唾弃。

① 《古兰经》，马坚译，北京，中国社会科学出版社，2005。

这里，优素甫用法里东和查哈克[①]两个统治者的不同结局来劝诫君王向善，用善行来治国理事。那么这两位统治者是何方神圣呢？他们都是琐罗亚斯德教圣书《阿维斯塔》中的神话人物。书中写到：

> 纯洁的、祛除死亡的胡姆[②]答道：世上的阿特宾第二次用我做成饮料。作为［对其行为的］酬报，我使他得福，生了个男孩，［名叫］法里东——他出身名门贵族。
>
> 正是他［击败和］杀死了三张嘴巴、三个脑袋和六只眼睛的阿日达哈克（Azhidahāk，亦即波斯文学中称作“蛇王”的扎哈克，是个十恶不赦的暴君。据《王书》记载，铁匠卡维奋起反抗他的暴政，得法里东之助，将他抓获，锁在达马万德山。）[③] ——那有上千［种］形体变化、异常强大而虚伪的妖魔，使世界蒙受灾难，是阿赫里曼为损害尘世和扼杀真诚而特意制造出来的最凶残狡诈的［恶魔］。[④]

法里东是阿特宾用胡姆做饮料而得到的儿子，是蒙神而生，具有神性。而查哈克则是肩上长着两条毒蛇的，能够变化形貌的妖魔。作为“善”的代表，法里东最终战胜并杀死了暴虐的查哈克，成为“善”的统治者的象征。法里东和查哈克，不仅仅是神话中的两个人物，他们的形象之所以深入人心，广为流传，是因为他们已经成为了“善”与“恶”的化身，承载了琐罗亚斯德教的中心教

---

① 这个恶魔的名字在不同文化里有不同的名称，如在波斯文学与突厥文学中，本文采用中文全译本中的译名“查哈克”，在引文中出现时，一律遵从引文原貌。

② 一种圣草。

③ 这段解释是《阿维斯塔》的汉译者所加。

④ ［伊朗］贾利尔·杜斯特哈赫：《阿维斯塔》，86 页，元文琪译，北京，商务印书馆，2005。

义和中亚各民族共有的统治道德观念。

承载了如此深远的宗教教义的神话典故，在英译时丹柯夫是如何处理的呢？

241　Why did Zahhak the wicked become accursed, and why did Faridun, blessed by Fortune, find praise?

译文保留了这两个人物的名字，并且对这个双行加了注释："在《列王记》中，法里东继承了贾姆希德的皇位（farr）；并击败了邪恶的篡权者查哈克。"① 这是一个很简单的注释，并且其暗含的前提假定是，译本读者是知道或者了解波斯文学中的《列王记》这部作品的，否则这一注释不能解释任何问题。郝关中等的中文全译本也是借用《列王记》的故事来说明这两个统治者的：

查哈克——伊朗史诗《诸王书》中的人物，据传是派西地安王朝第五代君主。为人十分暴虐，被称为"蛇王"。他杀死自己的父亲帖木尔·塔什，登上王位。法里东——派西第安王朝第六代君主，是该王朝第三代君主台赫木尔的后裔。他借助起义者的力量推翻了暴君查哈克的统治。②

这两个译本不约而同的注释，体现了学术界对《福乐智慧》与波斯文学之间关系的认识。学者们大多都认为《福乐智慧》受到了《列王记》的影响，是模仿之作。丹柯夫在其译本前言里就谈到："《福乐智慧》的作者优素甫，在诗歌形式的选择上，以及他本人的史诗风格倾向性方面无疑受到了费尔多西的影响。"③ 但是，关

① 见丹柯夫英译本，正文的注释 20。
② 见郝关中等译本，1986，第 35 页注释。
③ 丹柯夫，1983 英译本导言第 1 页。

于二者的影响关系问题，至今没有直接的线索能够证明，还仍然是一个推测。鉴于琐罗亚斯德教在中亚地区的巨大影响力和波及范围，不能排除优素甫采用突厥传统继承下来的琐罗亚斯德教的神话传说之可能性。

《福乐智慧》中神话传说人物的出现有两个必然的历史来源：一是古老神话传说深厚的文化根基，《福乐智慧》中出现的引自突厥伯克的大量名言、警句也间接地暗示了这一点；二是受到伊朗同时期文化的影响，尤其是《列王记》的影响。这可以从在《阿维斯塔》、《列王记》和《福乐智慧》中都有出现的阿芙拉西亚普这个传说人物角色的嬗变中看到。在《阿维斯塔》中，“阿弗拉西亚布是突朗[①]著名国君，三次下水追逐灵光未遂。凯杨王朝诸君的夙敌，后被凯·霍斯鲁抓获处死”[②]。也就是说，他是恶的君主。而在《列王记》和《福乐智慧》中，他被当作最优秀的君王赞颂。[③]足见同时期波斯传说对《福乐智慧》的影响。

《阿维斯塔》一书虽成于古波斯，但“近来证明，后来成为伊兰人民族宗教的拜火教源自花剌子模。从希罗多德书（III，117）也可看到，早在波斯帝国建立之前，花剌子模在中亚已经具有非常重要的政治意义”[④]。而《列王记》中的法里东和查哈克，经过了费尔多西的二度创作，已经脱离了神性和魔性，成为有据可查的王朝统治者。丹柯夫的译文和注释只给出了波斯传说来源，一方面是基于他对《福乐智慧》与《列王记》二者之间关系的学术判断，还有一个可能的原因是，西方读者对波斯文化更加熟悉。这样造成的结果是淡化了回鹘早期受到的琐罗亚斯德教神话系统的影响，淡

① Turan，古代伊朗人称中亚为突朗。

② ［伊朗］贾利尔·杜斯特哈赫：《阿维斯塔》，558页，元文琪译，北京，商务印书馆，2005。

③ 参见《福乐智慧》第277—280双行。

④ ［俄］维·维·巴尔托里德、［法］伯希和等：《中亚简史》，2页，耿世民译，北京，中华书局，2005。

化了其宗教意义上和神魔斗争意义上的善恶劝诫效果。

三、伊斯兰宗教神话的泛化

宗教信仰对一个民族思想文化的影响之深远是无可否认的。自7世纪后，中亚地区伊斯兰教化程度趋深，当地文化开始与伊斯兰文化融合，形成了独特的突厥—伊斯兰文化。《古兰经》的思想、教义，不仅体现和运用在宗教活动中，而且还渗透到教民日常的生活的行为和观念中，进入到文学创作中。宗教经典中的神话传说，有具体的形象，极强的故事性，更是广为传诵。《福乐智慧》中就有很多源自《古兰经》的宗教神话传说。在讲到，死亡的必然，现世的短暂时，优素甫用九个双行排比，连连反问，用传说中那些不可一世的人物“不在场”的事实，证明了一个道理：神、先知、辉煌的武力征服者都难免一死，更何况普通现世统治者和老百姓呢。

4710　那位索福求乐于今生的人啊，
　　　为自己构筑的铁堡和宫殿何在？
4711　那位骑跨黑鹰之背飞升苍穹，
　　　追求今世之乐的狂犬何在？
4712　那位以真神自居的狂悖之徒，
　　　终被真主击沉海底的恶魔何在？
4713　那位聚敛了现世的财富，
　　　与财富一起被大地吞没的妄人何在？
　　　……
4718　那位堪称人类精英，
　　　失去他世界便荒芜缺损的先知何在？

应该说，这是最强烈的劝诫。现世的财富，享乐都是短暂的，真正有福的人能摆脱各种欲望的困扰，“日日有善行”。这些诗行都

是用行为来暗指传说中的人物，属于文学用典。典故的深远文化渊源，向来是翻译中的难点。此类神话典故，具有鲜明的民族信仰特点，只有了解这些故事的人才能读懂诗人的劝诫。中文全译本分别对这些双行做了较详细的注解。

> 4710 指古代传说中的英雄谢达德之子，传说中的人间天堂“伊兰牟”，即是他们所建造。当他反抗真主，企图进入天国乐园时，被死神攫走了生命。他的后裔阿代人因不信正道，骄奢淫逸，终被真主毁灭。

而丹柯夫在翻译时，没有对诗行涉及的神话传说进行深入的解释。我们来看看他的译文：

> Where now is he who sought to hold onto the world and built himself an iron fortress (Shaddād)? Where is he, that shameless dog, who gained the world, then mounted an eagle to scale blue heaven (Nimrod)? …

他在每个双行的末尾加括号注明了人物名称，并在4718双行末尾加了注。但是在这个注释中，只是指出了这些传说在《古兰经》中的出处，并没有讲明与这些人物相关的传说故事。这样，译文读者如果不备一本《古兰经》，随时查阅，就只能有模糊的想象，而无法了解具体的传说事迹。

在5214～5215双行这个四行诗的翻译中，更是干脆把乃木鲁德的传说完全泛化。

> 5214 莫因财富如山而傲慢无礼，

莫因兵马众多而不可一世。
你瞧那自恃力大而趾高气扬之徒，
面对一群蚊蝇却手足无措。
You who pride yourself on pomp
And say, "What treasures and troops have I!"
Can you rely on your own strength
When you have no recourse against a fly?

5214 双行这首柔巴依，与 4711 双行暗指的都是乃木鲁德，指易布拉欣（亚伯拉罕）时代的昏君乃木鲁德，是一个暴君。生时飞扬跋扈，掌握生杀予夺的大权，迫害圣人易布拉欣，后来骑飞鹰上天空，被蚊蝇所毁。在翻译 4710～4718 双行时，丹柯夫做了一个注释，提到乃木鲁德德故事在《古兰经》21：70 和 16：26 章节有阐述。查阅《古兰经》相关章节，发现并没有乃木鲁德的具体故事。而 5214 双行没有做任何注释，这样就把乃木鲁德的这个暴君的结局泛化为一个简单的假设、类比。如此一来，就取消了原作神话传说的历时传统纬度，把这些排比的典故拉到平铺的层面上。

四、西方神话的借用阐发

英译本中，涉及的神话人物的名称全部都保留了突厥名，采用了音译的办法。如，乃木鲁德（Nimrod），290 双行诺希尔旺（Nūshin Ravān），123 双行鲁格曼（Loqman）等。但译者并没有试图去把这些神话故事讲给西方读者听，而是把他们仅仅当作一个代号，也就是说在译者眼里，这些神话传说人物是或许谁并不重要。丹柯夫有意淡化原作的神话传说色彩，这恐怕与希腊罗马神话在西方文化中的深远根基有关。希腊罗马神话对西方各国影响至深，通常被认为是自己的"文化摇篮"。它已不仅仅是一个单纯的神话体系，而是已经融入西方文化的基本精神。

希腊罗马神话以其清晰的神谱和英雄谱系而与其他民族杂乱破碎的神话传说形成了鲜明的对照。其中的每个神话故事都绚丽唯美，充满想象力，各个故事又相互关联组成一个庞大的神话体系，在世界神话中属于发达程度最高、最完备的神话体系。英语文化继承了希腊罗马神话传说，习语名言中就有很多与之相关的表达。可以想象，丹柯夫处在强大神话传说系统的文化中，对于相对散乱的波斯、伊斯兰神话持轻视态度也是自然，淡化已经是一种比较温和的处理方法了。

这种轻视态度还表现为借用希腊神话来阐述优素甫的思想。虽然，亚历山大东征过程中，中亚地区经历了“希腊化”的文化变革，这次变革主要来自于哲学思想，神话传说似乎并没有传入，或者没有被接受。因为神话往往与信仰有关，而宗教信仰的神秘性排斥外来的神。《福乐智慧》中就没有任何希腊罗马神话的影子。但英译本中却出现了希腊神话：

3006 有了将士，国君才有力量，
有了将士，国君才能免去忧伤。
A ruler's strength is made manifest through his troops. It is with his troops that he cuts the Gordian knot.

戈尔狄俄斯是传说中的小亚细亚佛律葵亚国王，他曾用一个极复杂的绳结把牛轭捆在牛车上，并且宣称：谁若能解开这个结，他就将成为整个亚细亚的统治者。据说马其顿王亚历山大东征亚细亚时，虽未能解开这个绳结，却用短剑斩断了它。[1] 在希腊神话中戈耳狄之结，用来指难题。亚历山大与戈尔狄结的这个故事，是希腊

① 赵林：《西方宗教文化》，63页，武汉，武汉大学出版社，2005。

神话与现实的主宰之间的一次对话。“亚历山大用他的利剑斩断了传说中的戈尔狄俄斯之结，他也同样斩断了纷扰芜杂的城邦政治之结，喧闹不已的希腊宗教之结……神与帝国合为一体。”① 看来，丹柯夫认同现实君王的绝对权利。他在君王统治者面临的障碍与亚历山大·马其顿面临的戈尔狄结之间看到了相似之处。用“戈尔狄结”指代统治者面临的难题，认为利剑能斩除一切障碍。

译文中这个无中生有的神话典故，借用希腊神话来阐释《福乐智慧》，能够立即激活目标读者的文化记忆，充分反映出已经内化到译入语语言和思想之中的希腊神话传说对译文的影响，反映出译入语强大神话传说系统的干预作用。

第四节　同源习俗的文化共鸣

一、民俗文化的同源性

通常来讲，民俗因民族和地域而不同。俗话说：十里不同风，百里不同俗，地域和民族特点会融化到人们生活的方方面面，甚至会渗透到崇拜观念中去。靠河的祭河神，邻山的贡山神，民俗文化作为某一地域、某一民族生产和生活方式的反映，必然表现出自己的独特品格，这样才有了世界文化中多姿多彩的民风民俗。然而，民俗在反映最生动、最具体的特殊文化风貌的同时，也会反映出在地域上相距甚远的不同民族之间的相似性，甚或相同之处。关于这一点，泰勒在《原始文化》一书中做了证明和解释，并且指出“从广义的角度进行研究的时候，人类的性格和习惯就出现了形似和一致的现象……毫无疑问，相似性和一致性都可以从两方面来按

① 赵林：《西方宗教文化》，95页，湖北，武汉大学出版社，2005。

迹探求：一方面，从人的本性的一般相似点；另一方面，从其生活环境的一般相似点”①。换句话说，即使相隔很远，在历史上也没有过文化接触的两个民族或国家的民俗也有可能会出现巧合的情况。这其实就是非文化接触类同源现象。不同文化的同源现象表现为多种形式，或者说因多种原因而产生。这里，笔者借鉴泰勒对非接触类同源现象的两分，再加上文化接触类同源（这是有直接线索的同源，在文化交流史上很普遍），就粗略地将同源现象划分为：人类普遍心理同源，自然环境相似产生的认知同源，文化传承源头同源三大类别。

人类普遍心理同源很常见，文化的差异性固然不少，但人类文化的存在的“共核”也不可否认。在对人类的智慧的认识上，各民族有着完全相似的倾向，认为有智慧的人美好而高贵；在人性善恶问题上，也有着一致的观点，真、善、美受到赞扬，假、恶、丑遭人唾弃。上述两点我们从希腊文化和中原儒家文化思想的不谋而合就可见一斑。另外，人类作为社会动物，在社会组织、人与人之间的交往、家庭生活等等都会有相似的心理。这些方面就涉及宫廷礼仪、日常待人接物、上下级关系、家庭里的尊卑长幼等的习俗，这些习俗往往会不论民族、地域差别之大，而表现出惊人的相似。

自然环境相似产生的认知同源。人们面对自然现象，如打雷、闪电，都会产生畏惧感；看到凶猛的动物会认为它们非常强大，这在图腾崇拜中可以清楚地看到。也就产生了图腾崇拜。比如“狼”图腾就是很多民族崇拜的对象，蒙古族、维吾尔族等都有狼为祖先的传说，还有各国的狼孩、狼人故事也反映出人们对“狼”这种凶猛动物的敬畏和对超出常人的特殊力量的向往。同样的生产、生活实践也使不同地域的民族对世界产生相同的认知，因此才会有农耕文明、游牧文明、海洋文明这样的划分方式。

---

① ［英］爱德华·泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》，4页，连树声译，桂林，广西师范大学出版社，2005。

文化源头同源，常发生在相临近的国家和民族之间，临近不仅指地域上的距离之近，还指文化传统上的近。这种同源现象是以历史上的文化接触为基础的，文化传统和地域的临近，使得同一源头的思想、观念、具体习俗传继到这些不同的国家和民族之中，从而使之呈现出文化上的相似性。在世界文明史上这样的文化相似的团体很多。最明显的例子是，美国与英国文化。我们都知道美国是从英国来的政治避难者逐渐发展和建立起来的，因此二者具有同根同源的文化传统。在许多习俗上可以说是几乎一致的。比如餐桌礼仪，再把范围扩大，整个西方文化都是建立在希腊罗马文化传统之上，在思想观念、神话传说上存在属于西方各国这个巨大文化集团的共性。《圣经》对所有基督教国家和民族的影响，也使它们具有相同的基督教文化传统。

回到民俗翻译上，如果按照钱钟书先生关于翻译是艰难旅行的说法，那么具有文化同源性的民族风俗会比较顺利地、平安地完成从源语到译入语的旅行。因为在文化交流中，人们不仅仅只专注于新奇的异域特点，有时异族文化中的熟悉现象能带来的惊喜更令人激动，翻译时保留原貌是读者易于接受的，也是很方便的做法。《福乐智慧》中描述的民俗有相当一部分反映了人类社会的相似性和一致性，既有泰勒所说的人类本性和生活环境造成的非文化接触类同源现象，也有因文化源头的同一而形成的同源现象。英译本对这些同源习俗都依原文译出，相信译文读者能体会到惊异和欣喜。

二、英译本中的普遍心理和认知同源习俗

普遍心理和认知同源习俗，就是指泰勒所说的人类本性和生活环境造成的非文化接触类同源现象。习俗是一种传统行为，用在人们生活的具体实践之中，即便是观念性的习俗也会映射到实践中去。《福乐智慧》中描述的民族风俗，有很多既是民族的，其实也是世界的，因为它们产生的源头，即人类普遍的心理活动和作为实

践和认知客体的自然环境，具有相似性。并且，无论在东方还是在西方文化中，这些习俗往往都被认为是理所当然的行为和观念。

4596 倘若伸手摄食者比你位高，
理应谦让须知这是礼貌。
4601 吞咽食物应轻嚼慢咽，
莫要用嘴去吹凉热饭。
4607 食物要吃得津津有味，
让女主人见了后心生欢喜。

这些餐饮习俗的接受和应用范围可以说不受民族、国家和地域的影响。

4607 双行讲到的礼仪，是人际往来中被宴请者的基本礼仪，女主人通常是盛宴的操办者，被邀请者的满意，就是对女主人的最佳回报。它源于人类所具有的诸多情感中的感恩之情。感恩是人类的普遍情感，也是受到社会推崇和赞扬的一种行为。在东方，中国汉族文化中有“滴水之恩当涌泉相报”的说法，在日本有仙鹤报恩的神话故事；在西方，尤其在美国更是有专门的感恩节，来提醒人们感激生命中拥有的一切。感恩，是一种情感，更是一种行为。在各国丰富多彩的民族风俗中，有很多都是源于人类的感恩、崇敬、谦虚、自尊等普遍情感，而产生的礼仪。这些礼仪，多出现在人们的各种交往活动中。比如 4596 双行，就是因谦虚和尊敬长辈而衍生出的餐饮礼仪。尊长爱幼是人类在家庭和社会组织生活中，遵循的一项基本规范。在各种文化中都得到认可。并且不只是在餐饮礼仪中体现，还会体现在其他很多具体生活实践中。

三、文化源头同源习俗

我们知道中亚地区曾经经历了一个“东方希腊化”的时代，持

续了近8个世纪，我们也知道，伊斯兰教创立时借鉴和延续了犹太教的一些思想，而这两次重大的文化融合事件都发生在7世纪以前，对11世纪的喀喇汗王朝文化产生影响可以说是历史的必然。在《福乐智慧》中，源自伊斯兰教的思想自不必说，还常常能看到希腊文化的影子。在作品记录的民族风俗中，就有与西方文化同源的习俗，而这个“源”就是希腊文化。对于西方读者而言，希腊文化是再熟悉不过的，在英译本中，可以看到这些同源的习俗。

917　*须知善德为右，恶行为左，*
你左边是地狱，右边是天国乐园。
Good is on the right and evil on the left: the left is the place of hell; the right, of paradise.

4056　*交叉双手恭立在国王跟前，右手注意放在左手的上面。*
Stand with your legs straight, and your arms folded in respect, the right hand above the left.

4057　*进殿时须得右脚先进，若有口谕，务须听真。*
When you enter at the gate, step with your right foot first.

4129　*食物要用右手去取，莫忘了口诵“以真主的名义！”*
Begin with the Basamala, O sage, and eat with your right hand.

从这三个诗句看，喀喇汗王朝在日常礼仪中有以右为尊敬的观念，右是善、尊、美的标志，而左则为不好的标志。我国古代的左

右观念与此恰恰相反，《老子》中认为“吉事尚左，凶事尚右”①，但是，在西方一些国家的左右习俗观念，却与《福乐智慧》的左右观念很相似。这并不是简单的巧合，而是有着来自深远的文化源头的影响。

古希腊哲学家柏拉图在他所著《理想国》第十卷第十三章叙述了一个旁非利亚人死而复活的故事：“他在一次战役中死亡，死后其灵魂离开肉体之后曾游过种种上与天堂、下与地狱完全隔绝的地方。审判官们坐在那里审判一切新来的灵魂，把正义的灵魂领到右边，有着无限的美的天堂；不义的便放在左边，放在地底的一个深坑里，让他们在那里做十倍的善事才可以赎罪。那些始终不肯改邪归正的灵魂，在那里被好像火的影像一般的野人捕攫，被施以锁链和各种刑罚。至于那些被置于地底坑中和生活于天堂的灵魂，则在一千年后再开始一种新的生活。死去的旁非利亚人亲眼看到这一切，他奉命回人间报告所见所闻，所以在他死后第十二天行将火葬之际忽然复生。”②

这是较早的灵魂不死观的反映，柏拉图对人死后灵魂的去处进行了思考。在他的想象中，灵魂有两条路可走，左边是炼狱，右边是天堂；至于升天堂，还是下地狱，去右边还是去左边，由人的灵魂的正义与邪恶来决定。《圣经》显然吸收了柏拉图的说法。在《马太福音》第二十五章里讲末日审判时写道：“万民都要聚集在他面前，他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊、山羊一般，把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是王要向那右边的说，你们这蒙我父赐福的，可以承受那创世以来为你们所预备的国……王又要向那左边的说，‘你们这被诅咒的人，离开我，进入那为魔鬼和他

① 帕提古丽·麦麦提：《浅谈汉语“左右”和维吾尔语“ئوڭ - سول”的文化内涵》，载《语言与翻译》，2004（2），76页。

② 陈荣富：《比较宗教学》，112页，北京，世界知识出版社，1993。

的使者所预备的永火里去。”[1] 因此，在西方自古就有以左右来象征善恶、尊卑的习俗。

到了现代社会，左与右的宗教内涵逐渐淡化。泰勒的调查研究里写到：“英国的保姆对调皮的孩子说‘你今天早晨是由左脚起床’。她通常并不了解这句俗语的意义。但这是德国民俗中的一条普通常规，它完全可以由流传很广的迷信来解释：用左脚起床，这就意味着度过不吉利的一天。这是把关于左和右的概念跟善和恶的概念结合起来的简单联想的许多例证之一。”[2] 可见，在西方这种观念已经是深入人心，内化到人们的意识当中。左右承载的意义已经不是来世的地域与天国，而转变成对凶与吉的一般判断，与其说是宗教色彩，毋宁说是迷信色彩。

而伊斯兰教的《古兰经》和《圣训》同样也有左代表恶、右代表善的观念。《福乐智慧》中的关于左、右的习俗观念，基本上是来自《圣训》。例如《圣训》中就提到过吃饭要用右手，进出屋子要先迈右脚等。由于《福乐智慧》年代久远和史料缺乏，目前无法判定，作者优素甫的这种左、右观念的来源可以有两个基本推测：一是直接受到经由阿尔·法拉比传入的希腊文化影响，进入《古兰经》和《圣训》；二是经由犹太教《圣经》进入伊斯兰教的《古兰经》和《圣训》，再进入10世纪以后回鹘的思想。在这两者之中，似乎后者的可能性更大一些。

早期宗教仪式或崇拜观念的内容，常常会被民俗以文化记忆为主要原动力残存、分解到社会生活中，以民俗文化的形式加以传承。这个左右与善恶、吉凶、尊卑相联系的民俗，把我们带到了几百年甚至几千年前的宗教礼仪中去。它最初出现在古希腊的哲学著

---

① 《圣经》（和合本中英对照），香港，汉语圣经协会，2004，MATTHEW 25：32～46。

② ［英］爱德华·泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》，68页，连树声译，桂林，广西师范大学出版社，2005。

作《理想国》，随后进入了犹太教经典《圣经》，再进入到伊斯兰教经典《古兰经》和《圣训》。以这两部宗教经典中记叙的左右观念为源头分别流向西方文化的各国和东方的伊斯兰文化中，并从起初哲学玄思和宗教教义而逐渐渗透到人们的日常生活礼仪和习俗观念中，变成简单的趋利避害的守则和表示尊敬的礼仪。也就是说，左右与地域天国相联系的观念，从初级文化阶段转移到一个又一个较晚的文化阶段，走过了柏拉图——《圣经》——《古兰经》、《圣训》——宗教习俗——生活习俗的传承历程，最终形成生活习俗。

同一个观念，却能引起几千年前的东方回鹘与现代西方民族的共鸣，这是同一文化源头的观念在现代社会的交流和重新碰面。丹柯夫之所以不做改动，原样再现这一左右与善恶相关联的古老的却也是现代的观念，正是因为两种不同文化在这一点上的同源性，因为他知道，译本读者能够毫无障碍地理解这些习俗，并且会有似曾相识的感触。

第五节　小　结

作为一个文化传统中兼具现实性和历史性的部分，民俗是民族文化中最基础的部分，显示出很强的文化个性。不同于一般文化的是，民俗文化具有时间和空间两个纬度上的连续性和持久性。这些基本特性会积淀在文化文本中，并通过语言文字传承下来，当然，其中也有变异和损失。在翻译中，和语言的处理相比，民俗文化因素的翻译处理更能够反映出译者的文化态度、策略选择以及源语与译入语两个文化系统的对话。在《福乐智慧》英译本 *Wisdom of Royal Glory* 中，丹柯夫充分认识到了民俗的这些特点和翻译变异的重要性，他基本上是通过三种翻译策略来实现他的翻译目标的：

1. 在原语文化传承比较明显原来的民俗得以保持的时候，他基本上采用的是忠实传译的策略，从而保持了原文的文化意象和民俗事象，及其基本的文化内涵；

2. 在传承过程中民俗因素发生变异和中断的时候，他会通过多种手段进行选择性重构和改写，包括利用民俗传承与变异的不同形态，淡化部分民族色彩或者使之泛化，以造成跨文化接受的容易和便利。

3. 在译者认为必要时，则直接插入西方神话的要素，造成中西文化的对接机制，并以此为手段进行文化干预，从而在一定程度上实现了原文到译本在时间和空间两个纬度上的跨越与超越，也就是实现了跨文化的交流和传达。

笔者认为，译者丹克夫正是通过以上三种基本的翻译策略以及交替使用，成功地实现了他的《福乐智慧》的文化翻译目标的。

第六章　《福乐智慧》中柔巴依的翻译

《福乐智慧》的思想文化内容丰富，诗歌艺术也达到了很高的水平，二者高度融合。“优素甫的哲理沉思和诗意性追求包含和融合了极为丰富的内容，理想与现实的对立构成了优素甫诗意人生中的两个对立世界。一个是现实世界——哲理沉思的基础，一个是理想（精神）世界——诗化意境的体现。”① 深沉的思想和绮丽的诗意是《福乐智慧》的价值所在，我们讨论《福乐智慧》的英译问题，前几章主要是从思想文化的角度考察翻译情况，这一章则以柔巴依的翻译为研究对象，考察《福乐智慧》英译本中的诗歌艺术。《福乐智慧》以双行体写成，中间还夹杂有多首四行诗。这些四行诗又被称为柔巴依。英译本采用散文体来翻译《福乐智慧》，不免给这首长诗英译本的风貌留下些许遗憾。整部作品中只有这些四行的柔巴依仍旧保留了诗歌体形式，属于以诗译诗的部分，涉及诗歌翻译的问题。

第一节　《福乐智慧》中的柔巴依

柔巴依是怎样的诗体？有什么特点和基本要素？为什么说《福

① 罗淑荣：《试论〈福乐智慧〉中哲学与诗学的互证》，载《南京社会科学》，2005（1），31页。

乐智慧》中夹杂的这些四行诗是柔巴依?《福乐智慧》中的柔巴依在柔巴依的形成发展史上有怎么样的地位，其艺术成就如何?这些问题的回答，将为其翻译研究提供必要的认识基础。

一、柔巴依诗体溯源

Ruba'i 是一种独立的传统诗体，广泛流传在波斯人，中亚某些操突厥语的人以及我国新疆维吾尔族、塔吉克族人中间，其汉译名通常为“柔巴依”，又译“鲁拜”。郭沫若翻译的《鲁拜集》的源本就是波斯诗集 Rubaiyat（注：Rubaiyat 是 Ruba'i 的复数形式）。

> “柔巴依”原由阿拉伯语“柔布”一词演变而来，意为四行诗。它还出现于阿拉伯文学中。一般认为这种诗体是由波斯—塔吉克文学泰斗鲁达基（公元 858 ~ 941）定型的。波斯的另一位著名诗人奥马尔·哈亚姆将这种诗体的创作发展到了一个新的高峰。“柔巴依”在古波斯语中还叫“塔兰涅”，含有“绝句”之意。郭沫若先生把这种诗体译为“鲁拜”；维吾尔诗歌汉译者一般都把这种诗体译为“柔巴依”。①

柔巴依具有极强的表现力和生命力，古往今来西域及中亚各民族中涌现了一批优秀的柔巴依诗人，留下了辉煌的诗篇。时至今日，新疆维吾尔族以及中亚各民族仍然用这种诗体进行创作，它在维吾尔族诗坛上享有“诗歌皇帝”之美誉。

见于记载最早的柔巴依是鲁达基的作品。在鲁达基之后，《福乐智慧》问世之前，10 ~ 11 世纪的塞尔柱王朝出现了三位著名的

---

① 赵国栋:《“柔巴依”及“柔巴依”的翻译》，载《民族作家》，1985（1），126 页。

柔巴依诗人。这三名诗人都是苏菲派长老，他们的柔巴依多以宣扬苏菲主义为目的，劝诫世人笃信真主，一心向善。而同一时期在西域的喀喇汗王朝和高昌王国，都有用回鹘语创作的四行诗。与《福乐智慧》同时期的《突厥语大词典》中“收录的诗歌多为四行诗，并且以每行7个音节、8个音节或11个音节组成，这是现代维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等突厥语诸民族的民歌中最常见的结构形式，表明这种结构形式在公元11世纪已经相当成熟和发达了”①。但是，《突厥语大词典》中收录的四行诗与柔巴依还有所不同，它们大多是一、二、三行押脚韵，第四行不押韵，并且音节数也不固定。在《突厥语大词典》中“四行诗最常见的押韵形式是AAAB式，即前三行诗句押韵，尾句不押韵”②。由此看来，当时在回鹘语文学中，柔巴依作为一种韵律严格，表达完整思想概念的诗体尚未完全确立。

随着伊斯兰教传入西域，波斯文学也随之而入，对当时的维吾尔文学产生了重要影响。“从15世纪起，维吾尔人便随波斯、阿拉伯人的称法，把四行诗亦称作‘柔巴依’。”③ 从《福乐智慧》鲜明的宗教主题和思想，以及其中的苏菲主义观念，可以推测《福乐智慧》受到波斯诗歌的影响创作出这些具有柔巴依特点的四行诗，尤其是受到苏菲主义诗歌的影响。《福乐智慧》为维吾尔族柔巴依传统的确立奠定了坚实的基础。

二、柔巴依诗体判断依据

维吾尔族学者吾铁库尔全面地总结了柔巴依区别于一般四行诗

---

① 阿布都克里木·热合曼：《维吾尔文学史》，285页，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1998。

② 同①，283页。

③ 郎樱：《〈福乐智慧〉与东西方文化》，137页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1992。

的特点：第一，柔巴依是诗人对现实生活深入仔细地观察所得的思想观念，通过艺术手段所做的高度精炼的概括。在许多情况下，它往往由哲理或格言组成，因此，柔巴依也可称之为“哲理诗”。第二，每首柔巴依都必须体现一个独立的主体思想，这种思想应得到充分的表达，使之达到无需赘加一行一字的程度。因此，每首柔巴依本身就构成一首独立完整的诗。第三，柔巴依的语言，要求异常犀利、精炼和经得起咀嚼，多余的描述和空泛的议论是它的大忌。第四，按照古典诗人典范作品的传统习惯，柔巴依应为音节有限额的短韵律体。通常第一、二、四行押脚韵，第三行可以不押，有时也可以四行都押韵。[①] 这四个特点可以作为柔巴依诗体类别的判断依据。

简单说来，就是形式上采用四行体，通常一、二、四行押脚韵，或四行都押韵；音节也较为固定，一行有十一或十二个音节组成。内容上，强调独立性、完整性和思想性。“就内容来说，一首‘柔巴依’不仅要表达一个完整独立的思想概念，而且要富于哲理。”[②] 柔巴依与普通四行诗的重要区别就在于其思想的完整和独立；在韵律格式上，有时也会出现音节数和押韵方式的变化，而并非完全严格地遵循一、二、四行押脚韵，或四行都押韵的规律。

四行诗体在世界诗歌史上并不少见，我国古典的五言、七言绝句[③]，印度佛教的偈，英语诗歌中的四行诗（Quatrain）都是四行体的诗歌。《福乐智慧》中的四行诗在内容、形式上都已经具备了柔巴依诗体的基本特点，学界也常称之为柔巴依，如中文全译本译者序写到“长诗中的‘四行诗’（即‘柔巴依’，Ruba'i）”。维吾

---

① 吾铁库尔：《“柔巴依”的特点》，载《民族文学》，1982（2），87页。

② 赵国栋：《“柔巴依”及“柔巴依”的翻译》，载《民族作家》，1985（1），126页。

③ 有人提出“柔巴依”诗体可能源于我国的唐绝句，但到目前为止尚未有非常有力的论证和直接的史料证明。

尔族学者阿布都肉苏里·吾买尔和司马义·铁木尔还专门抽取出《福乐智慧》中的这些四行诗，单独编辑成书，书名为《〈福乐智慧〉中的柔巴依》。本文为了表明其区别于一般的四行诗（包括维吾尔民歌中的四行诗）的特点，并突出其民族色彩，也遵循目前学界通行的名称，称之为柔巴依。

三、《福乐智慧》中的柔巴依及其价值认定

《福乐智慧》中究竟有多少首柔巴依？学界有不同的观点。郎樱认为“诗文中还有173处采用了四行体的诗歌形式”[①]。郝关中等翻译的中文全译本用黑体标出的柔巴依共有197首。阿布都肉苏里·吾买尔和司马义·铁木尔把《福乐智慧》中的柔巴依抽取出来，编了一个册子，共列出200余首。[②] 丹柯夫在英译本中译出的柔巴依共有200首。由于在柔巴依的格律判断上，很难明确划定一个唯一的标准，学者们持不同看法也情有可原，至今也没有一个统一的数目。[③]

《福乐智慧》的作者优素甫对于民族文化的弘扬，采取的主要方式是吸收传统的民间智慧，这又主要是依靠收录突厥祖先中智者、贵人、伯克等人的箴言、谚语来实现的。作品中的柔巴依常用引语形式出现，有可能是直接借自流传的民间诗歌，也有可能是优素甫借智者、伯克、贵人之口，将传统的经验和智慧融入诗歌加工创作而来。可以确定的是，这些柔巴依的加入，提升了作品的艺术价值。“《福乐智慧》是古代维吾尔族诗歌的精品，而其中的四行

---

① 郎樱：《〈福乐智慧〉与东西方文化》，136页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1992。

② 阿布都肉苏里·吾买尔、司马义·铁木尔：《〈福乐智慧〉中的柔巴依（维吾尔文）》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1999。

③ 英译本共译出200首，经查对原文，基本符合，同时为了讨论方便，本文暂采用200首之说。

诗——柔巴依则堪称精品中的精品。这部长诗的柔巴依和双行诗一样，也采用的是阿鲁孜韵律的穆木塔卡里甫格式及其变体，但由于是四行为一个单元，在押韵的方式上，它显然要比双行诗灵活多变，丰富多彩。"①《福乐智慧》是一部具有哲理劝诫性的诗，穿插运用柔巴依这种短小精炼、富于哲理的诗体，也有助于调节双行体相对沉闷的节奏。

《福乐智慧》中的柔巴依对于作品本身以及维吾尔诗歌传统都有着重大的价值。首先，《福乐智慧》中的四行诗，"就其未被作者冠以'柔巴依'的诗体名称而加以区别这一点来看，认定它们是柔巴依早期的代表作品，是合乎逻辑的。这样，《福乐智慧》就为维吾尔族柔巴依传统的确立，奠定了一个坚实的基础"②。其次，柔巴依的押韵方式，高度精炼，深刻的思想内容方面的特点，丰富了作品的艺术效果。另外，《福乐智慧》中的柔巴依数量也不少，有200首左右，对于长诗的总体面貌和思想有举足轻重的作用。

英译本选择用诗歌体翻译这些柔巴依，使得整个译本散韵结合，在一定程度上反映了原作两种不同诗体混杂的特点，同时也展现了从古代回鹘语柔巴依诗歌向英语诗歌翻译的情况。因此，柔巴依的翻译成为英译本的一个亮点和独特之处。

第二节 从柔巴依到四行诗

诗歌翻译向来被认为是不可能完成的任务，最著名的莫过于罗伯特·弗罗斯特（Robert Frost）的论断"诗，就是在翻译中失去的

---

① 欧阳伟：《〈福乐智慧〉的用韵方式初探》，载《语言与翻译》，2002（3），37页。

② 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，译者序，第8页，郝关中等译，北京，民族出版社，2003。

东西”。译诗之难，难于诗歌形式与内容的高度统一，难于在另一语言和文化语境中找寻到能够重现原诗音韵、神韵、意蕴的形式与内容的完美结合。朱光潜认为：“诗的内容与形式之间的关系是化学的，非此形式不能表现此内容。”① 同其他诗体一样，柔巴依也存在形式和内容相统一的问题。“译‘柔巴依’诗体，难就难在既要忠实而灵活地再现原作的形式，更要忠实地再现原作的内容，再现作者的思想感情。只有‘柔巴依’诗体的形式，而无‘柔巴依’诗体的内容；或者只有‘柔巴依’诗体的内容，而无‘柔巴依’诗体的形式，都不能称之为‘柔巴依’。”② 然而，在诗歌翻译实践中形式和内容这两个方面常常不能兼得，而不得不割舍其一，或二者都不能顾及，另起炉灶重新创作。《福乐智慧》中柔巴依的翻译也难逃这个诗歌翻译中永恒的主题。

重思想内容，轻视诗歌形式，是《福乐智慧》英译本的总体价值取向。当译者尝试将其中的200首柔巴依仍然译为诗歌时，同样表现出了轻形式，重意义的特点，当然这也是就总体情况而言的，译诗对柔巴依的意义进行削删、提炼、更改的情况也并不少见。从译文看，丹柯夫并没有完全局限于柔巴依诗行音节数和押韵方式的约束，而是表现出较为灵活的再创造性。

一、韵律的变化

对于韵体诗而言，韵律无疑是非常重要的。《福乐智慧》通篇采用简化了的阿鲁孜韵律的木塔卡里甫格式。除第一个附篇外，其余的诗行，均采用了脱落最后一个音节的 V ——/V ——/V ——/V —（短长长/短长长/短长长/短长）格式写成，即每行十一个音节，

---

① 朱光潜：《诗论》，256页，合肥，安徽教育出版社，2003。

② 赵国栋：《“柔巴依”及“柔巴依”的翻译》，载《民族作家》，1985（1），128页。

四个音步。因此，作品中的柔巴依也都是十一音节，四音步，同时押尾韵，通常为 AABA 式，或 AAAA 式。

在音步上，译文放弃了原诗十一个音节，四个音步，整齐划一的长度。从译诗看，音节数和音步数并没有什么规律而言，不仅各首柔巴依的音节、音步数不同，每首柔巴依的四行之间音节数也不相同。诗行长长短短，较为自由。短的只有两三个词一行，长的则有十余个词。丹柯夫的翻译，几乎没有照顾到原诗的音节数和音步数所形成较为固定的节奏，足见就形式而言其翻译的灵活度之大。

5124 I am Your servant
Sinning, I stray;
You are my refuge;
Pardon, I pray.

5510 The straight is bent awry in company with the crooked;
The upright's day grows dim in the shadow of the wicked.
Stoop not to evil ends, stand tall with truth and right,
And meet the Straightener on the Day that is straight and bright.

在押韵格式上，同样进行了大胆的再创作。除 1370、1813、6489 双行等十首左右运用了 AABA 或 AAAA 的尾韵以外，其余的柔巴依则依每首诗思想表达之需要，译出 AABA、ABCB、ABBB、AABB 等各种押韵方式，有的甚至完全不押韵。其中，采用最多的为 ABCB 式，即第二、第四行押韵。从十首遵循柔巴依押韵格式的译诗看，译者正如他在导言里所说，做了向原作尽量靠近的努力。

如第 4999 双行的柔巴依：

4999 遵从圣旨是百姓的义务，
无论你是贵人，还是庶黎。
对国君本人及其言语均应遵奉，
哪怕他出生于买来的奴隶。①
You must obey the prince's word
As all must, young or old.
Although he be a Hindu born
And a slave for silver sold.

这首译诗不仅采用 AABA 的尾韵，还运用了头韵，可谓颇得原作之形式、音韵之美。但也并不强求与原作完全一致，在音步数、节奏以及柔巴依哲理内容的传达上略有出入。这样的翻译大致上能够让读者看到柔巴依的基本特点，赋予译文一定的民族和时代色彩。

遗憾的是，由于柔巴依数量较多，200 首都翻译为严格的 AABA 式谈何容易？译者只是在小范围内对柔巴依诗体的特点进行了保留。同时，原作中柔巴依统一的韵律和节奏在译文中变得非常"丰富"，有五种以上的押韵方式和毫无规律而言的音步组合，就原作柔巴依风格的统一性而言，译文这些四行诗的风格则是各具特色。原本统一的被打乱，原本简单的被丰富化，可以说柔巴依已经从一种较具规格的诗体，滑落为四行韵体诗。"如果把格律诗译成自由诗，如许多外国人把格律严谨的中国古典诗词译成比较随便的自由诗，则属于诗歌文体内部的变异处理，在翻译难度上会降低，

① 凡中文译文均出自《福乐智慧》中文全译本，北京，民族出版社，1986 年版。中文译文仅作原诗基本意义之参考，其韵律等不同于原诗，不可视为等同原作。凡讨论中涉及韵律，皆以 1984 年版合刊本为准。

但艺术效果可能不及格律诗。"[①] 在这一点上，英译本显然走了"下降式变异"的翻译路线。

二、原作与译本时代诗学的影响

丹柯夫在译本导言中简单解释了四行诗的翻译。"在四行诗的翻译中，尽管在原文中这些四行诗与其他部分只是在韵律方面（统一的 AABA 式）有所不同。我只是想把它同其他的双行区别开来。为此，我在翻译过程中，虽然要始终尽量做到忠实于原文，但是出于需要也采取了很大的自由度。"[②] 此处译者对柔巴依的艺术价值未作任何评价和认定，其翻译意图和目标相当简单，就是将这些四行诗（占整个作品的一小部分）与双行体区别开来，维持原作中的诗体差异。当然，由于作品的主体部分已经改译为了散文，区分诗体的任务就相应简单了，译者只需要将这些柔巴依译为诗歌就可以了。译出的柔巴依，只是译者尽力而为的结果。因此，我们看到，在押韵方式、音节数、音步数以及由之形成的节奏感，在译本中已经很难追寻到了。

客观地讲，这样的翻译与原作的中世纪时代诗学是相违背的。中世纪的阿拉伯、突厥文学对诗歌的韵律非常重视。10 世纪的阿拉伯著名学者阿尔法拉比认为，韵律是诗歌艺术的基本规律。"他说，在诗歌艺术中所要遵守的规律——规则中最基本的是韵律问题，认为遵守这个规则，是诗歌艺术达到最完美的、最为高深的境界所要求的必备条件。"[③] 足见，在当时的诗歌创作中，韵律的重要地位。

---

① 王宏印：《文学翻译批评论稿》，158 页，上海，上海外语教育出版社，2006。

② Robert Dankoff. *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

③ 阿布都克里木·热合曼：《维吾尔文学史》，225 页，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1998。

法拉比继承了古希腊亚里士多德的美学理论，阐发了自己的美学观。在《诗论》和《论诗歌艺术之规律》等文章中，他还具体讨论了格律和音步问题：

> 诗的每一种格律所使用的词语音步的顺序也有确定的分界。诗行中的每一音步，应依格律顺序有和谐的音韵。这么一来，只要符合以上这些条件，每一音步在朗读时都会在相同的时间内读完，并且读得很流畅通顺。每一种格律所运用的诗行词语，也有一定的顺序和分界，其中诗行词语的末尾也有界限：或者音韵要恰似其本身，抑或在读出声时，应该有对等的词语。诗行中的词语也应是指向什么，就比拟式地表现什么。同时，每个诗行之间也要求有和谐的音韵。
>
> ……
>
> 诗应分成一定的音步，这些音步应能够（前后依次）以对等的时间诵读完。从诗的本质——结构上看，遵循其他的规则不被认为是那么必要的；然而，遵循这些规则的本身，就已经是促使诗歌能够臻于最优美、最恢宏雄壮的缘由所在了。①

从上述文字可以看到，当时的阿拉伯、突厥诗歌不仅要有一定的格律，还特别对于诗歌音步的统一提出了严格的要求，强调“对等的时间”以及语言、韵律与内容的和谐。法拉比的文学、美学理论代表了中世纪伊斯兰世界的时代诗学。《福乐智慧》就是在当时的诗学标准规范之下问世的作品之一。万余行的长篇巨著，都用同样的四音步写成，并且尾韵严格。就其中的200首柔巴依而言，也

---

① 阿布都克里木·热合曼：《维吾尔文学史》，233～237页，法拉比文艺理论节录，乌鲁木齐，新疆大学出版社，1998。

同样与全诗保持了一致的音步数；只是在押韵方式上，在200首柔巴依的小范围内建立了统一的格式。结合当时诗学观念看，虽然《福乐智慧》是一首思想性可能强于艺术性的哲理劝诫性诗歌，其韵律仍然是其极为重要的艺术价值所在。

那么译者如何能够突破原诗的韵律模式，放开手来，“自由”地进行再创作式的翻译呢？这同样与英语诗歌（诗学）传统和20世纪的诗歌翻译的趋势有关。西方诗歌的源头是希腊、罗马史诗，因此，在诗歌史上四行以上的长诗体较为普遍，比如史诗、商籁体等等。类似柔巴依这样短小精悍、独立成篇的诗并不盛行。但是，在英语诗歌中四行诗（Quatrain）常常以诗节的形式出现在一首长诗中，“作为一首独立完整的诗，四行诗多为警句名言性的”[①]。这一点与《福乐智慧》中的柔巴依诗体很相似。但是，英诗中的四行诗，并没有一个统一，并且几乎唯一的押韵方式。同时，在英语诗歌中，律诗也并非总是受到推崇。“押韵在英国著名诗人弥尔顿看来完全是不必要的装饰品，他在自己的诗歌代表作《失乐园》的序言中声称押韵是‘野蛮时代的发明，用来抵消题材和内容之恶劣及节奏之佶屈聱牙’。”[②] 英语诗歌对格律的要求相对灵活和宽松一些。

王宝童列出了四行诗的一些基本韵式，包括AAAA、AAAB、AABA、AABB、ABBA、ABAB、ABCB凡七种。其中ABCB式又称为“民谣诗节”（the Ballad Stanza），是最古老的诗节形式之一，同时也是上述七种韵式中最为盛行的一种。[③] 在《福乐智慧》柔巴依的翻译中，丹柯夫最多用的也是ABCB这种韵式，大概不是巧合。

---

① 王宝童：《金域音——英诗声韵》，179页，开封，河南大学出版社，2001。

② 欧阳伟：《〈福乐智慧〉的用韵方式初探》，载《语言与翻译》，2002（3），36页。

③ 王宝童：《金域音——英诗声韵》，179～190页，开封，河南大学出版社，2001。

同时，英诗传统中四行诗韵式的多样化，也为柔巴依英译选择灵活多变的韵式提供了可参考的形式。

三、英语诗歌传统对译诗的介入与补偿

丹柯夫较为自由的翻译对原作的柔巴依诗体造成的直接结果有三：1. 诗体的丢失。英译本中的柔巴依 200 首，只有约 10 首保持了 AABA 或 AAAA 的押韵方式，在形式上展示了柔巴依诗体的特点；也就是说大部分英译的这些诗歌已经不具备柔巴依的特点，很难辨认了。2. 统一风格的丢失。由于英译的四行诗的押韵方式、音节数和音步数都处于无规律状态，原作整齐的风格遭到破坏，节奏也发生了变化。3. 意象的替换。译诗为了追求一定的韵律，或者其他原因，创造一些新的意象来替换原诗中意象。4. 总体而言，译诗无论在形式上，还是在意义、意境上都与原作中的柔巴依诗体有所不同，译者采用了较为自由的翻译方式，进行了一定程度的再造再现，而在形式上的自由度又大于其在意义的自由度。

对于原作而言，这些自然是不言而喻的损失，但是译者对于这些四行诗的翻译有所交代，他的翻译目标仅仅是将之与被译为散文的那些双行区别开来，并坦然其翻译的“自由”。既然如此，也不宜仅以译诗对原诗的忠实为单一的评价纬度，而置译者的翻译目的于不顾。在这些译诗中，译者的“背叛”中倒也随处可见译者匠心独具之处。下面，我们就来谈谈译者是如何利用英语诗歌的传统，并使之与回鹘语诗歌传统相结合对柔巴依的艺术效果进行创造性补偿。

首先，在节奏和韵律上，译文很难保持柔巴依的基本韵律，也就相应改变了其节奏。为了增强译诗的节奏感，以弥补其在音步和韵式变化造成的损失，译者引入了英语诗歌中的头韵、行内韵、跨行、停顿等多种诗歌艺术手法。

头韵和行内韵的押韵方式在《福乐智慧》中其实也有出现，

"然而《福乐智慧》的双行诗的押韵方式并不仅仅局限于押脚韵这一种方式……这部著名的长诗还在许多双行诗中使用了两种特殊的押韵方式，一是押句首韵（Beginning Rhyme），一是押句中韵（Centre Rhyme）。所谓押句首韵，也就是双行诗的句首韵相同……在双行诗中，押句脚韵和押句首韵是对两句诗相对应的位置而言的，而押句中韵则是只对一句而言的。所谓押句中韵，它要求在一个双行诗的十一个音节（以元音为中心来划分）中，至少有两个被隔开的音节的起头辅音有相同的地方，这有些类似于汉语的双声，但又不完全一样"①。但是就维吾尔文学史来看，句中韵在9、10世纪时并不常见，《福乐智慧》也很少用这种押韵方式。"句中韵是一种非常不容易做到的押韵方式，所以《福乐智慧》中这种方式运用得并不是很多。"② 这里的句中韵相当于英语诗歌的头韵（Alliteration）；而句首韵则属于突厥语诗歌的独特韵式。

英译本积极地运用头韵方式，丰富四行诗的节奏。例如：

587 办事切忌毛躁，要有耐性，
急急躁躁办事，你会噬脐莫及。
万事莫着急，要沉着稳健，
沉稳的奴隶会有帝王的福气。
Hot and hasty and you'll get
  Regret and sorrow;
be calm and cool and you'll become
  A prince tomorrow.

原诗587～588双行四行，尾韵为标准的AABA式，587双行押

---

① 欧阳伟：《〈福乐智慧〉的用韵方式初探》，载《语言与翻译》，2002（3），36页。

② 同①。

句首韵，第四行有行内韵。这里，第一行的“Hot”、“Hasty”，第三行的“calm”、“cool”均为头韵。同时，译诗利用了英语诗歌中常见的跨行，重新安排意义流动，一、三行和二、四行分别具有相当的音节数，从而形成新的节奏感。

712 幸运于人，好比羚羊般无羁，
如果它来了，要捆住她的四蹄。
你若会驾驭幸运，它不会逃走，
它若逃走了，再无得到的时机。

Hobble fortune's knee,
  She is fleet as the wild deer;
You have no second chance,
  Hold her fast when she comes near.

此首译诗在第二行用了“fleet”和“deer”形成行内韵（至少在视觉上），同时与第一行的“knee”跨行协韵。这样一、二、四行最后一个词中都包含有“i:”或“i”的音，而第一行的“Hobble”与第四行的“Hold”首尾呼应，产生大回环的音韵美感。

从这两首柔巴依的翻译来看，译文虽然未能（或者说译者本来也无意）再现柔巴依诗体，译者却在表现原作两种诗体（玛斯那维体和柔巴依）差别这一目的的指导下，利用英语诗歌的一些元素，以四行诗的体式，营造出新的节奏。同时，译文在内容上，极力做到简洁，其箴言性的言简意深，与柔巴依诗体的要求是相符合的。大多数柔巴依的英译都实现了对意义或者说思想的忠实传达。

勒菲弗尔（Andre Lefevere）在《诗歌翻译：七项策略和一个方案》（Translating Poetry: Seven Strategies & a Blueprint, 1975）中指出：“译者的任务是，自不同的语言、时间、地点和传统中寻找

对等的成分替代原文中的变异（文本、语境和互文），以译出原作者对主题的阐释方式，使不熟悉这些变异的读者能够理解。”另外他还认为译者必须能在目的语文学传统中选择一种能与源语文学传统中的原作相应的形式，但所选择的形式不应限制译者选择表达交际意义的范围，也不应产生在语言方面难以让目的语读者接受的译文。如果找不到相应的形式，译者有义务创造一种形式。[①]《福乐智慧》的译者丹柯夫选择用英语诗歌传统中的四行诗形式来翻译柔巴依，也是试图用目的语传统易于接受的形式进行再创造。尽管19世纪中期英国诗人爱德华·菲茨杰拉德（Edward Fitzgerald）所译的《柔巴依集》让这种波斯诗体的四行诗变得流行起来，柔巴依毕竟还是一种东方诗体，它具有固定押韵格式和风格，不同于一般的四行诗。换句话说，丹柯夫用普通四行诗（有多种押韵格式和音步格式）的规范替代了更为严格的柔巴依的规范。

在形式上以英语诗歌的四行诗为规范（尽管押韵格式有多种变化），在内容上又要追求柔巴依的简洁、完整和意义深远，译者奔波于这两极之间，试图让二者的结合达到一定的和谐，在内容上难免也要作出一些牺牲。这里主要讨论意象改变带来的意义以及意境的变化。

《福乐智慧》的政治理想不是用枯燥的教条，而是用生动、新鲜的比喻和象征来表达的。这同时也是东方诗歌的艺术特点，黑格尔曾指出：“东方诗在运用图景和比喻方面特别显得辉煌富丽。”[②]根据维吾尔族学者阿尔斯兰·阿不都拉对《福乐智慧》中喻体分类进行统计的结果，天体类和牧业类喻体占优势比例。[③]这些具有突厥游牧民族特色的各类比喻和象征，运用于诗歌之中，为这部深沉

① 郭建中：《当代美国翻译理论》，205~207页，武汉，湖北教育出版社，2000。

② 黑格尔：《美学》，60页，北京，商务印书馆，1996。

③ 阿尔斯兰·阿不都拉：《〈福乐智慧〉中的比喻及其民族特色》，载《民族文学研究》，2002（4），88页。

哀伤的哲理劝诫作品，增添了几分生动活泼，也强化了劝诫的现实效果。《福乐智慧》中不乏生动隽永之意象，在翻译中值得关注。在译文的散文体部分保留原诗中的比喻并不困难，而在这些四行诗中，在诗体的约束之下难免遭遇一场艰难的旅行。英国浪漫主义诗人说："诗的语言基础是比喻性。诗的语言揭示的是还没有任何人察觉的事物的关系，并使其为人永远不忘。"① 足见比喻对于诗歌审美价值和认知价值的重要作用，而这一点在东方诗歌柔巴依中尤为突出。

喻体是比喻中最能体现民族文化的部分，在翻译中需要格外重要。仍然以 712 这首柔巴依为例。原作者优素甫用"羚羊"作比，意在说明幸运的稍纵即逝和变幻不定。羚羊是生活在西北半荒漠地带的一种山羊，善于在山间、崖壁上跳跃、奔跑，速度极快而动作敏捷。视觉和听觉极为发达，一旦发现情况，疾驰如飞。对于有着久远游牧生活的回鹘人来说，羚羊是一种难以捕捉到的狩猎对象，即使捉到了，若不用缰绳捆绑住，也会逃脱。在作者看来幸福也是如此，它很难获得，得到之后若不紧紧抓住，又容易逝去。羚羊和作者设定的幸运之无常、短暂，达到高度的一致性，形成了非常独特的意象。

然而，在翻译中，译者用"野鹿"替代了原诗的"羚羊"。鹿虽然也是一种动作迅捷，善于奔跑的动物，却大多生活在湿地、草原地带，与羚羊生活的地理环境有所不同。这一替换直接影响到了原作主题的表达。"幸运"是《福乐智慧》整部作品的"四大基石"之一，由大臣月圆代表，最终月圆染疾去世，证明了幸运、福乐的无常、易逝。羚羊不仅是具有地域和民族个性的喻体，同时它还关乎作品对"幸运"的定义和解释。

① 阿尔斯兰·阿不都拉：《〈福乐智慧〉中的比喻及其民族特色》，载《民族文学研究》，2002（4），87 页。

> 这种民族个性实质是民族心理的历史沉淀，这种民族心理受制于相应的自然环境及长期养成的观察事物的角度、历史、文化、风俗和价值标准，作为必然反映，不同时期或不同社团的人对同一事物可能有着不同的理解或不同的表达方式……
>
> 而民族的文化传统，特别是文化心理对于联想的产生和腾飞起着潜在的然而也是重要的激发和引导作用。①

“野鹿”破坏了这个比喻所能激发的关于幸运的联想，比起“旷野里无羁的羚羊”（698双行）在山岭、峭壁的奔跑、跳跃和时隐时现的灵动之美和“不确定”，“野鹿”显然逊色得多。译者找到了韵律的节奏感，却牺牲了原诗的思想之真和意境之美。还是没能逃出因韵害义这个诗歌翻译中的老陷阱。

第三节　柔巴依翻译——兼与《柔巴依集》比较

虽然目前为止尚未见任何关于《福乐智慧》中柔巴依翻译的讨论，在翻译史上，柔巴依这种诗体的翻译却有着丰富的实践基础和多种翻译方法的探索。因此，有必要对柔巴依翻译的情况进行追溯，为《福乐智慧》中柔巴依的英译提供参照系。鉴于柔巴依翻译史几乎是由波斯诗人欧玛尔·海亚姆的《柔巴依集》（Rubaiyat）这一翻译个案所书写的，下面也以《柔巴依集》的翻译为线索进行可考察。

波斯诗集欧玛尔·海亚姆的《柔巴依集》（Rubaiyatt）同维吾尔族长诗《福乐智慧》中的柔巴依在时代和诗歌体式上均非常接

---

① 单文波：《英语习语比喻的民族性及其对翻译的启示》，载《湖北大学学报》（哲学社会科学版），2004（5），575页。

近，它们都属于中世纪的柔巴依。在韵律上，一般有十一或十二个音节，在思想内容上讲究哲理性和完整性，同时，它们都是在苏菲主义文学框架下创作的。所不同的是《柔巴依集》作为一部以柔巴依直接冠名的作品，是稍晚时期较为成熟的柔巴依作品，其诗歌造诣和成就得到世界文学界的认可，并凭翻译活动而广为流传。而《福乐智慧》因为原本的丢失和抄本流传的长期中断，其中的四行诗的研究很不足，加之这些四行诗属于尚未完全确立诗体名称的早期柔巴依，其艺术价值和在柔巴依发展史上的地位还有待进一步肯定。无论在诗歌形式，还是在内容旨趣上，《柔巴依集》和《福乐智慧》中的柔巴依都表现出相似性，或许我们可以暂时忽略二者在具体思想表达上的不同，抽取出柔巴依诗体，讨论柔巴依的翻译问题。

一、柔巴依翻译沿革及方法演变

对于柔巴依的翻译，我们并不陌生。最著名的柔巴依翻译当属《柔巴依集》的翻译。《柔巴依集》原作者欧玛尔·海亚姆（1048—1122年）是生活于11—12世纪波斯人，其主要的兴趣是天文学、哲学和数学，但也善诗，留传后世的诗歌有一千多首。国内外关于柔巴依翻译的讨论基本上可以等同于对《柔巴依集》翻译的讨论。

据伊朗学者赛义德·纳菲斯博士统计，哈亚姆的柔巴依诗歌的英文译本就达32种之多，而仅纽约图书馆就藏有500多个各语种的版本。[①] 其中最著名的则是1859年出版的爱德华·菲茨杰拉德（Edward Fitzgerald，1809—1883年）的英译本《柔巴依集》（Rubaiyatt）。海亚姆作为诗人闻名于世全赖英国诗人爱德华·菲茨杰拉德的翻译。菲茨

① 欧玛尔·哈亚姆：《柔巴依诗集（译者前言）》，张晖译，长沙，湖南人民出版社，1988。

杰拉德1826年毕业于英国剑桥大学，是Tennyson和Thackery的同学。受到研究波斯文学的青年学者Edward Cowell的启发和介绍，菲茨杰拉德开始翻译波斯诗歌。从1859年他选译了79首，刊行为《柔巴依集》，到1889年菲茨杰拉德共出了四版。“这一集子不仅引起全世界对其波斯原作的注意，其本身也成为英国诗歌中的精品并获得世界性声誉，以致在不少国家，其本身就成了频繁翻译的对象。这种情况在诗歌史、翻译史乃至文学史上都可说是独一无二的。”① 柔巴依这样的东方诗歌能够在西方和全世界赢得广泛的关注，菲茨杰拉德的英译可谓是功不可没。在某种程度上，19—20世纪的翻译活动促成了柔巴依在世界现代文学界的繁荣。

在我国，从菲茨杰拉德英译本转译和从波斯原文直接翻译的译本也不少。除了近年译自波斯文原著的张晖（1988）、张鸿年（1991）译本之外，从1912年起至1999年，以英译为底本，翻译欧玛尔·海亚姆（Omar Khayyam）四行诗的中国文人，先后有胡适、郭沫若、闻一多、徐志摩、孙毓棠、吴剑岚、赵宋庆、伍蠡甫、李意龙、潘家柏、黄克荪、李霁野、黄杲炘、陈次震、孟祥森、虞尔昌、柏丽——恐怕这还是不完全统计。下面就笔者掌握的材料，对柔巴依翻译的情况和主要汉译本做一梳理。

最早翻译柔巴依的是胡适。1913年起胡适开始尝试用白话文翻译和创作诗歌，“‘五四’之前的1919年2月28日译了两首（第7与第99首），称之为‘绝句’”②。胡适之后徐志摩、闻一多、吴宓、梁实秋等人也零星地翻译了几首柔巴依，这里不一一列出，只收在附录中。由于当时中国在政治上处于革命运动时期，文学上正处于文言文向白话文过渡时期，创作和翻译的界限不很分明，他们又都是诗人、文学家，因此译诗创作成分很高。

1922年郭沫若以菲氏第四版为底本翻译了全部101首。郭沫若

① 黄杲炘：《柔巴依一百首》，译者代序，2页，北京，中国对外翻译出版公司，1998。

② 同①，5页。

对菲茨杰拉德的创作式翻译大加赞赏，自己在翻译时也译得较为自由，并颇以之为得意之作："我的译文又是英文的重译，有好几首也译得相当满意。读者可在这些诗里面，看出我国的李太白的面目来。"① 郭沫若的《鲁拜集》单行本1924年出版，是我国第一部完整译出的诗集。郭译在《创造》季刊发表之后，闻一多撰写长文《莪默伽亚谟之绝句》对《鲁拜集》的翻译做了评价。综合闻一多的意见，他主张译《柔巴依集》应当注重"文学"而不是"哲学"，不能"只有翻译而没有诗"。译者不仅要一五一十地把原诗的意义数清了，还要能用意译的方法"把诗译好了"（这里指与原诗相比），译出诗味来。②

美国麻省理工学院教授黄克荪在1956出版了全译本《鲁拜集》，该译本以菲氏译本为底本，用七言绝句译成。黄克荪借用中国传统的古体诗七言绝句，凭着科学家的同情，用衍译的办法译成《鲁拜集》。③

1982年，黄杲炘根据菲氏《柔巴依集》第四版翻译出版了《柔巴依集》。这个译本与以往的那些译诗和译本截然不同。黄杲炘认为"在英诗汉译中，汉语确实可以在忠实地反映原作内容的前提下，忠实地反映原作诗行的长短与韵式"④。他实践了这种译诗观念，遵循了"以顿代步，兼顾诗行顿数与字数"基本要求，每首柔巴依都坚持按照十二字五顿来合菲氏的十音节五音步的抑扬格。

1988年，张晖根据四种波斯文版本，选译了189首海亚姆的柔巴依，是为《柔巴依诗集》。前述的译文、译本都是从菲氏的英译

---

① 莪默·伽亚默：《鲁拜集》，小引，6页，郭沫若译，北京，人民文学出版社，1978。

② 闻一多：《闻一多全集·诗与批评（三）》，369～386页，北京，三联书店，1982。

③ 《鲁拜集》，序，黄克荪衍译，台北，书林出版有限公司，1987。

④ 黄杲炘：《柔巴依一百首》，译者代序，30页，北京，中国对外翻译出版公司，1998。

本转译的，张晖的译本是第一个从波斯原文直接翻译的译本。译者在序言里直言不讳，在韵律格式上参照了黄杲炘较为严格的翻译格式，即每行十二字五顿的格式。

综上所述，波斯诗歌《柔巴依集》的翻译实践丰富多彩，给柔巴依这一诗体的翻译研究提供了可贵的实践基础，也给《福乐智慧》中的柔巴依翻译提供了可参考的各种翻译途径和宝贵经验。

《柔巴依集》的汉译历史长，参与翻译的学者、诗人也不少，各不同时期的译本各有特点，反映出在不同历史时期和柔巴依翻译发展的各个阶段，译者对柔巴依翻译的新看法和翻译方法演变的趋势。

自由译法　胡适等人在“五四”运动之后的柔巴依翻译，正处于白话新诗的尝试阶段，他们往往用创作的办法。虽然诗行数与韵式尚能保持与原作①一致，但音节、音步数较为随意。如胡适翻译的第七首，每行字数相差很大，第一行仅一字，第三行却有十四字之长；在内容上也尽情挥洒，借机抒发个人的情感，与原诗颇有出入。一方面当时的白话作为文学语言还刚刚开始，很不成熟；另一方面中国近代的翻译多以实用为目的，把外国的作品拿来改造是很普遍的事，并没有严格的翻译的观念，诗人译诗，更容易创作和翻译不分，处理得非常自由。

半自由译法　到了20世纪20年代郭沫若的《鲁拜集》则采用了半自由的翻译方法。郭译虽然也不少有创作的成分，但他的创造性在一定的限度之内，并不脱离原作的基本意义，也就是闻一多所说的“意译”，同时又发挥诗才，让译诗也有诗味。作为第一个汉语全译本，韵式尽量与原作一致，行与行之间字数长短也能尽量地整齐，在诗歌形式上更为严格。无论在形式上，还是在内容上，较之以前的翻译忠实度有所提升。正如黄杲炘指出的那样，自由、半

---

①　汉译大都属于转译，这里“原作”指“源本”，也即非茨杰拉德的英文版本。此后出现的“原作”如不注明也指其依据的源本。

自由译法的最大问题在于难以看出柔巴依与其他四行诗的区别。

套译法 黄克苏、吴宓、李霁野都套用中国古典诗词的格局，将柔巴依翻译成七言或者五言绝句。柔巴依译为中国古典诗体，从时代上和形式上来看或许是一种合适的选择。我国的七言、五言绝句盛行于唐代，而波斯的《柔巴依集》问世于11世纪，相当于我国的宋代。在时代上非常接近，而且有着同样的押韵格式。杨宪益曾经撰文讨论了柔巴依与我国唐代诗歌的关系，认为从时间、地域和思想内容上来看都存在可能的联系：“这种诗体（指鲁拜）在古代波斯又称为‘塔兰涅’（Taraneh），意思正是‘断章’或‘绝句’。两种诗体形式既然相似，名称又如此相同，说明两者之间很可能有某种联系。”如果考虑到中西交通史，唐代绝句是否曾经影响过中亚的诗歌是一个值得研究的问题。而《福乐智慧》的作者优素甫的出生地碎叶与李白的出生地恰好一样，令人不由得将二者的创作联系起来，或许进一步的史学考证能给这些问题一个答案。

回到译文来看，同样是套用七言绝句，黄克苏与吴宓的译文还是有不同之处。吴宓乃文学家，对于诗歌有自己的观念。他酷爱旧体诗，倡导“以新材料入旧格律”，无论作诗还是译诗均注重格律音韵，同时也在思想上密合原文。陈建中认为“吴宓的译诗旨在求神似，其韵味如佛家偈语，空灵隽永而意味深长”①。这与吴宓的诗歌观念有关：“夫西洋文明之真精神，在其积极之理想主义，盖合柏拉图之知与耶稣基督之行而一之。此诚为人之正鹄，亦即作诗之极诣也。”② 吴宓译诗在精神趣味上的宗教追求与柔巴依的苏非主义精神境界有其相合之处。而黄克苏作为一名科学家，与波斯原作者的共通之处则在于对简单而美妙的宇宙真理的追求。黄克苏虽然衍译，在表达原作者的基本宇宙观方面却能与原作保持很高的一致性。对于用古体格律诗套译的方法王宏印教授的见解独到：“在

---

① 陈建中：《吴宓的译诗（下）》，载《外语教学与研究》，1993（3），56页。

② 同①。

这种格律诗中，可以找到中西两种文学和两种文化的因子杂交在一起，兼有冲突和结合状态，所以在翻译并不成熟和成功的地方，或许译品仍然具有较高的比较文学研究价值。”① 七言绝句的尝试，在柔巴依翻译中无疑是值得从比较文学角度作深入研究的，这里不再过多论述。尽管在体现原诗古韵古味方面具有无可比拟的优势，套用绝句这种译法往往表现为归化过度，削弱原诗的民族性，节奏也变得更加简短，七字三顿，与原诗的十一音节，五音步的节奏大不相同，导致中国传统诗歌味过重。

对应法 对应法是黄杲炘实践并提出的一种方法，即诗的形式与原作有一定的对应关系。如音节数对应，音步数对应，或者音节、音步数都与原作对应。② 这种方法讲究兼顾诗行的顿数与字数，在内容上忠实于原作的同时，对形式要求非常严格，或者也可以称为移植法。在诗歌翻译史上，诗体移植比较常见，随着文化交流接受度也有所提高。移植法带来的直接结果是译入语诗歌体式的丰富化。就柔巴依汉译而言，黄杲炘的诗体移植尝试值得肯定，并且已经被很多读者，甚至后来译者所接受，如张晖就参照了这种译法。遗憾的是，由于不同语言具有不同特点，根据汉语特点制定出的“兼顾诗行顿数与字数”的方法很难应用于柔巴依的英译。但是这仍然为柔巴依翻译提供了一条思路，即发挥译入语的特点或者说优势，进行创造性的诗体移植。

以上四种译法随着自由程度的逐级降低，形式特点的强调则逐级升高。从自由、较为自由到严格的形式再现，柔巴依翻译越来越注重诗歌的形式和诗体的保留。对于短诗体而言，这是一条值得继续探索的道路。柔巴依汉译方法的演变，展现了柔巴依进入某一特

---

① 王宏印：《英诗经典名译评析——从莎士比亚到金斯伯格》，济南，山东大学出版社，2004，前言。

② 黄杲炘：《柔巴依一百首》，译者代序，14～21 页，北京，中国对外翻译出版公司，1998。

定译入语文学的历程，即在初期尝试阶段倾向于自由的译法，并常常依赖于译入语诗歌的传统形式，随着译入语系统对该诗体的不断接触和熟悉，后来译者的翻译技巧的不断推进，诗体移植就成为最终的选择。诗体的移植不是生搬，而是在掌握译入语特点的基础上，在不严重影响原诗思想、诗意的情况下，创造性地重现原诗的形式特点。

三、柔巴依英译的两种模式

谈及柔巴依翻译史，不得不谈到菲茨杰拉德的英译本。菲茨杰拉德的柔巴依翻译与《福乐智慧》中的柔巴依翻译同样，都是从古代中亚民族语言向英语的翻译，因此，菲茨杰拉德的译本对于本章研究具有更重要的参照价值。

1. 菲茨杰拉德形式优先的诗体移植模式

爱德华·菲茨杰拉德（1809—1883 年），英国诗人，1859 年翻译出版了欧玛尔·海亚姆的《柔巴依集》，并因此而享誉世界。欧玛尔·海亚姆的柔巴依“每一诗行的音节及重音都有严格规定，都必须符合‘Lahul – u – lagovāt – ala – balāleh’这一音韵。这种音韵有人认为大体相当于英文诗歌中的‘五音步’诗”①。菲茨杰拉德采用英语诗歌中最常见的五步抑扬格翻译了《柔巴依集》，其翻译有如下几个特点：

（1）韵律严格。尾韵一般采用柔巴依的 AABA 式，而诗行通常由 10 个音节，五个音步构成。除了在每行的音节数上与原作的十一、十二音节略有不同之外，菲氏的译诗，具备了柔巴依诗体的基本特征。

---

① 欧玛尔·哈亚姆：《柔巴依诗集（译者前言）》，17 页，张晖译，长沙，湖南人民出版社，1988。

Wake! For the sun, who scatter'd into flight
The stars before him from the Field of Night
Drives Night along with them from Heav'n, and strikes
The Sultan's Turret with a Shaft of Light

（2）再创造程度较高。1899 年爱德华·赫伦·阿兰（Edward Heren Allen）对菲译本进行的核对，结果如下：根据原诗译出的，49 首；综合二首以上原诗诗句译出的，44 首；根据哈亚姆诗歌的精神译出的，2 首；根据其他波斯诗人的诗歌译出的，4 首；找不到根据的，2 首。[①] 郭沫若在为《鲁拜集》所作的序言里写到："'鲁拜集'的英译，在菲茨杰拉德之后，还有文费尔德（E. H. Whinfield）、朵耳（N. H. Dole）、培恩（J. Payne）等人的译本，对于原文较为忠实，但作为诗来说，远远不及菲茨杰拉德的译文。原文我不懂，我还读过荒川茂的日文译品，说是直接从波斯文译出的，共有一百五十八首。我把它同菲茨杰拉德的英译本比较，它们的内容几乎完全不同。但是那诗中所流贯的情绪，大体上是一致的。翻译的功夫，做到了菲茨杰拉德的程度，真算得和创作无异了。"菲译创作成分高的原因不外有两点：一、他本身是一位诗人；二、他对波斯诗歌评价不高。

（3）强调原诗的东方诗歌特色。首先，用第三行缩进两个字母的排版方式，突显其押韵格式，令读者一目了然。虽然只是细节问题，这种排版方式反映出菲氏对原作形式特点的重视。其次，保留原诗的基本意象，例如苏丹塔、夜莺等。菲茨杰拉德抽取了欧玛尔·海亚姆诗歌的一些要素，并运用自己的诗才把它们重新组合、黏着起来。

菲茨杰拉德的译本经过时间的检验，最终获得巨大成功。欧玛

① 欧玛尔·哈亚姆：《柔巴依诗集》，张晖译，长沙，湖南人民出版社，1988。

尔·海亚姆的《柔巴依集》在欧美广为传诵，可以说翻译让这部古老的波斯诗集在 19 世纪获得了新生。菲氏的柔巴依作为翻译文学已经进入英语文学系统，拥有了独立的文学价值，菲茨杰拉德成功地移植了柔巴依诗体。

那么，该如何评价菲氏的译本呢？其中又有什么可资借鉴之处呢？“从翻译上看，菲译并不忠实，但其影响之大，流传之广，却叫人称奇。单是从印次上讲，它到 1925 年时已印了 139 次。而其中半数以上的诗句已收入《牛津引语词典》。”① 就读者接受的情况而言，菲氏的翻译是相当成功的。但是，由于在内容上，菲氏的译文与原作有较大出入，人们或许会怀疑，他们读的是欧玛尔·海亚姆还是菲茨杰拉德。

> 通常认为，在英译的《柔巴依集》中更多的是菲茨杰拉德的，而不是海亚姆的。
>
> 那个古老的波斯人仅只是给盎格鲁—爱尔兰人提供了可以展示其诗歌力量的主题。……然而，菲茨杰拉德先生，有时，会给出一个非常接近和准确的译文；也有时候，将分散于几首不同的柔巴依中的词汇、短语组合在一起，从而获得非凡的诗歌转输（poetical transfusion）。②

关于内容上的变通和再造，菲茨杰拉德有自己的看法。菲茨杰拉德认为：“波斯人都不是优秀的诗人，他们的诗歌需要注入一些艺术性的东西使其更加完美，因此，我在进行波斯诗歌翻译时，就

① 黄杲炘：《从柔巴依到坎特伯雷——英语诗汉译研究》，203 页，武汉，湖北教育出版社，1999。

② Rubaiyat of Omar Khayyam Rendered into English Verse by Edward Fitzgerald, With illustrations by Edmund Dulac. New York: Garden City Books, 1952: Biographical Preface, p15.

采取了比较灵活、自由的处理方法。"① 他对波斯诗歌的这种认识，以及作为一个诗人的创作冲动，造就了这部半创作、半翻译的《柔巴依集》。译者极大程度地发挥了自己的主体性，用英语诗歌的审美要求，对原诗进行了艺术加工。菲茨杰拉德曾经在一部译作的前言里提出"译者的特权"（translator's privilege），他认为："如果没有一个能够用自己的语言再创造原作形式和精神的完美的诗人，那么最好的办法就是通过改写（paraphrase）保留原作者的精神，也就是一次文学的转生。"②

对于欧玛尔·海亚姆的《柔巴依集》而言，菲茨杰拉德的翻译既是一场灾难，更是一次重生。正是这样一部起初不被注意，而后又备受争议的译作，却获得了成功。黄杲炘认为"菲氏《柔巴依集》之所以成功，除其他原因外，实际上还恰恰得益于'形似'，即引进了具有东方色彩的'柔巴依'来做具有异国情调内容的载体"③。通过《柔巴依集》的英译可以看到，柔巴依诗歌形式的保留与否是实现诗体移植的关键所在，也是诗意再现的重要手段。

2. 丹柯夫内容优先的翻译模式

柔巴依诗体的基本要点有两个方面：一是形式上的押韵格式，一是内容上的哲理性和完整性。菲茨杰拉德优先考虑形式特点，选择了诗体移植的模式。而丹柯夫则优先考虑思想内容的传递，选择了形式上较为随意的自由翻译模式。除了约10首采用柔巴依押韵格式的译诗外，其余的100多首译诗押韵方式多种多样，音步、音节数也较为随意。丹柯夫对《福乐智慧》中柔巴依英译的具体情

---

① Alfred McKinley Terhune and Annabelle Burdick Terhune, FitzGerald, Edward, 1809 - 1883. *The letters of Edward FitzGerald.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, c1980. (Vol. 2, Mar. 20th, 1857).

② Rubaiyat of Omar Khayyam Rendered into English Verse by Edward Fitzgerald, With illustrations by Edmund Dulac. New York: Garden City Books, 1952: Biographical Preface, p19.

③ 黄杲炘：《柔巴依一百首》，译者代序，14页，北京，中国对外翻译出版公司，1998年。

况，本章第二节已经作了讨论，这里不再重复。

《福乐智慧》中的柔巴依英译，丹柯夫能够坦然地放宽对诗歌形式的要求，采取“自由”的译法，可以从三个方面解释：其一，《福乐智慧》中的柔巴依不同于常见的以一首为单位独立的柔巴依，而是处于一部作品中的一系列的多首柔巴依，它们都为作品整体的文学性和思想性服务。考虑到《福乐智慧》作品整体的思想价值，其内容的翻译就变得格外重要。其二，柔巴依起源于苏菲主义文学，宗教思想和情感的表达是其基本要点之一。《福乐智慧》这部思想劝诫性作品中的柔巴依尤其如此。丹柯夫显然认为内容比形式更重要（原诗主体都改译为散文也充分说明了这一点）。事实上，由于《福乐智慧》中的柔巴依通常以名人贤士的箴言形式出现，它们的翻译对作品主题和思想的表达的确有着重要作用。其三，大概是因为“在诗歌英译中（或其他一些西文翻译）中对改动原作，增删内容的作法比较宽容，创作与翻译的界限并不截然分明。远的如英诗之父乔叟，他的《坎特伯雷故事》里有很多可说是经过改编和重新创作的。近的如美国诗人 Amy Lowell 和 Ezra Pound，他们的汉诗英译也如此”①。诗歌英译中甚至还存在格律诗译成自由诗的情况。这种较为宽松的诗歌翻译传统，是丹柯夫采取自由翻译模式的接受基础。

上述两种翻译模式各有利弊。菲氏偏重形式的诗体移植模式，虽然将柔巴依引入了英语诗歌，其高度的再创造性常常使得译诗与原诗在思想内容上出入较大。丹柯夫偏重内容的翻译模式，在一定程度上保证了原诗意义的传达（由于保持了诗歌体，有时仍然难免出现因韵害义的情况），却模糊了柔巴依的诗体特点。由此，关于这两种模式的讨论又回到了形式与内容的统一这个老话题上。尤其对于柔巴依这样短小精悍、简洁隽永的诗体而言，韵律格式极为重

① 黄杲炘：《菲氏柔巴依是意译还是形译——谈诗体移植及其他》，57～58 页，中国翻译，2004（5）。

要，伊朗至今还有人依调吟唱柔巴依。但是，柔巴依的思想性也同样不容忽视。菲茨杰拉德诗体移植模式的成功显示可以通过改造英语诗歌中的五音步诗，运用严格的AABA或AAAA的押韵方式来翻译柔巴依的形式特点。而下一步需要做的则是融通这两种模式，将韵律形式与其思想的传达高度结合起来。

就丹柯夫对《福乐智慧》中柔巴依的英译而言，考虑到英译本整体上的文体变化和思想内容的一致性与完整性，似乎也不宜苛责译者对柔巴依形式特点的自由处理。希望在将来在用诗歌翻译整部《福乐智慧》的尝试时，柔巴依翻译中内容与形式的统一问题能够得到更好的解决，翻译方法和模式能够进一步完善。

第四节 小 结

古今中外关于诗歌翻译的形式与内容的争论似乎从来也未曾停止过。17世纪著名翻译家约翰·德纳姆（John Denham）在诗歌翻译中形式与内容的取舍平衡问题上认为："译诗必须（1）保留火焰，即原诗的活的灵魂，而不保留'灰烬'，即原诗的死的形式；（2）忠于原作的意思，但更忠于原作的声誉；（3）加进新的力量，弥补由于时代、语言、地点的变异而引起的走失。"[①] 究竟应该重内容抑或是重形式，不宜笼统地做出规定，而应视诗歌体式的不同，做出相应的倾斜。史诗及一些较长的诗体，宜更注重内容和叙事，而类似柔巴依的短体格律诗则宜注重形式和内容的高度结合。菲茨杰拉《柔巴依集》的成功，正在于其对于诗体形式的移植使之区别于一般的四行诗。而从柔巴依的翻译史来看，"火焰"与"灰烬"并非总是水火不容，我国柔巴依汉译的演变充分说明了诗歌翻

① 谭载喜：《西方翻译简史》，117页，北京，商务印书馆，2004。

译中形式与内容的融合程度能够通过不断地实践而得到改善，从而无限接近原作的艺术效果。丹柯夫英译柔巴依主要从原作的思想性出发，选择了内容优先的翻译模式，但是菲茨杰拉德以形式优先的英译模式作为诗体移植的成功案例，也让我们看到了《福乐智慧》中柔巴依英译在诗体形式上进一步提升的空间。希望今后能有更多的人关注《福乐智慧》中的柔巴依英译，尊重译入语的语言特点，发挥积极的创造性，推出更成熟的，形神兼攻的优秀译诗。

第七章　英译本总评及其翻译策略研究

从第三章到第六章，已经就《福乐智慧》宗教、哲学、民俗和柔巴依等四个方面的翻译问题作了较为深入的研究。在研究中我们看到，《福乐智慧》内容庞杂，翻译过程中很难形成稳定贯通的翻译策略。就英译本而言，丹柯夫的翻译目的偏重文化研究，而不是文学译介；偏重作品的现世意义，而不是宗教诉求。但作为一个突厥文学研究学者，丹柯夫的翻译表现出鲜明的学术品格，严谨的翻译态度和丰富的历史、文化背景知识，在很大程度上保障了译作基本思想内容的与原作的一致性。然而，翻译是一个复杂的文本再生与重建的过程，原文本的思想和艺术结构，目标读者的期待视野，原作与译作所处民族、时代和地理环境间的物理和心理距离，观念冲突和契合，译者时刻都面临着各种选择。而《福乐智慧》这部作品本身的复杂状况，无疑加剧了译者协调各因素之间张力的强度。

第一节　英译本总体分析与评价

初读丹柯夫的英译本的人大概都会有这样的感受：译本虽然从诗歌变成了散文，文字间却依然流动着明快的节奏。整部译作流畅清晰，偶尔也有欧美读者熟悉的语言和观念若隐若现于古老的东方智慧之中，让西方读者感到亲切熟悉。

关于这部译作，自 1985—1989 年共有四篇书评发表，在欧美东方学界和土耳其学界受到一致好评。第一篇评论来自于哈佛大学的安玛丽·施麦尔（Annemarie Schimmel），发表在美国东方学会杂志上。他认为丹柯夫的译文“流畅、令人愉快”。文章更多的是在介绍《福乐智慧》，而不是评价译作，尤其对《福乐智慧》的中世纪民族习俗表现出浓厚兴趣。[①] 随后哥伦比亚大学的理查德·布利特（Richard W. Bulliet）发表书评，认为在丹柯夫的译本问世以前，只有少数能读懂用喀喇汗朝语言写成的《福乐智慧》，其他人则只能依赖现代土耳其文译本和 1910 年的德文译本。而丹柯夫的译本有望成为《福乐智慧》的标准文本，无论对于普通读者和专家学者而言都是如此。[②] 弗吉尼亚学者罗伯特·德弗罗（Robert Devereux）评论该英译本为“出色的译本”，认为就任何标准而言丹柯夫的译本都是对中东研究的宝贵贡献，充分肯定了它的学术研究价值。同时认为译本选词恰当、句式得体，语言优美，“难以想象他的译作还能如何改善”，也肯定了它作为翻译文学文本的价值。英译本的推荐读者为：中东研究学者、政治科学家和喜欢英语美文的普通读者。[③] 相比前三篇不无推销性的书评，土耳其学者塔拉特·泰金（Talat Tekin）1989 年发表的评论更具学术研究性，也是更靠近文学和翻译领域的评论。文章先后讨论了英译本对校勘本的修正，译文的语言风格，韵律的变化等问题。最终认为丹柯夫不仅是

---

① Annemarie Schimmel. *Review on Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*) *by Yūsuf Khāss Hājib A Turco - Islamic Mirror for Princes by* Robert Dankoff; *Journal of the American Oriental Society* > Vol. 105, No. 2 (Apr. , 1985), pp. 356 - 357

② Bulliet W. Richard. *Review on Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko - Islamic Mirror for Princes* by Yusuf Khass Hajib; translated by Robert Dankoff. *Speculum* > Vol. 60, No. 3 (Jul. , 1985), pp. 735 - 757

③ Robert Devereux. *Review on Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko - Islamic Mirror for Princes* by Yusuf Khass Hajib; translated by Robert Dankoff. International Journal of Middle East Studies. Vol. 17, No. 4 (*Nov.* , 1985), *pp.* 577 - 579.

一个合格的（Capable）译者，还是一个娴熟的诗人（Versifier），并且帮助原作者提升了这部中世纪突厥著作。①

上述四篇评论大都侧重于整体印象，是对译作效果的简单判断，未曾涉及译者的翻译策略等翻译研究核心问题，其推介性远远大于研究性。但其中三篇来自于美国学者，代表了美国东方学界和目的语读者的观点；一篇来自土耳其学者，在一定程度上代表了原作文化系统对英译的评价②。从两方面看，英译本都赢得了高度评价。关于《福乐智慧》英译有两点可以确定：一、译作语言达到很高水平，具备了译入语文学作品的品质；二、译作整体上的忠实性得到专家的首肯。

文化研究和文学译介的总体翻译意图，决定了英译本“以追求译文的连贯性与可读性为目标”③。但《福乐智慧》的现代读者相当有限，影响该诗阅读范围的可能因素有：一、语言。用古回鹘语写成，即使现在接受过高等教育的维吾尔人阅读起来也有一定困难，语言成为《福乐智慧》走向更多读者的首要障碍。二、民族文学、文化地位。英语文化在事实上占据世界主流文化地位，进一步使各国少数民族的文学边缘化。三、作品内容。从长诗的古老内容来看主要为如何统治国家，且所涉及方面与现代社会多有不同之处，难以引起读者的阅读兴趣。为了减小阅读阻力，英译本在追求连贯、可读与保留东方文学和文化特点之间寻求平衡。

---

① Tekin. Talat. *Review of Robert Dankoff, Wisdom of Royal Glory* (Kutadgu Bilig): *A Turko – Islamic Mirror for Priness.* By YUSUF KHASS HAJIB, Translated with an introduction and notes by Robert Dankoff. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 281. In: *Journal of Near Eastern Studies*, The University of Chicago, Vol. 48, No. 1 (January 1989): 68 – 70.

② 土耳其民族是突厥的主要成员之一，在文化传统上与维吾尔族相当接近。第一个抄本，维也纳抄本就发现于土耳其的伊斯坦布尔。

③ Robert Dankoff. (trans.) *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko – Islamic Mirror for Princes.* Introduction: 34. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

一、英译本导言与全书的世俗化定位

译本导言是一篇长近两万字的学术论文，曾由中国学者韩琳译为中文。从英文导言原文来看文章内容十分丰富，研究也颇为详尽，大体上涵盖了《福乐智慧》一书的特点概述、喀喇汗王朝与突厥文化研究、翻译作品的主体结构、君王之鉴：对11世纪的全面考察、诉以权贵与对突厥君王的赞颂、波斯语义转借词、对阿拉伯文学深有影响的希腊智慧、佛教的影响、《古兰经》和《圣训》、苏菲主义、出世与入世：隐居与交往、《福乐智慧》的分析与阐释、文本与翻译、缩略语说明等一系列问题。大体可以归为以下几类问题：

1. 关于该书的复杂的文化背景和社会现实的认识。

2. 关于作者及思想倾向、成书及性质归类的认识。

3. 关于全书文本结构、所用语言及翻译处理的认识。

毋庸置疑，整篇导言涉及古典波斯文学、阿拉伯文学以及古代突厥语民族的民族发展史、文化交流史、文学史等丰富的背景知识。导言对《福乐智慧》研究中有争论的问题做了比较深入的探讨。例如关于《福乐智慧》的文体形式问题（史诗？戏剧？哲理诗？），各种宗教思想的关系问题；语言风格、语言来源等问题都有所论述。这里先就整个研究所涉及的文化倾向的社会认知而言，若和国内学者的研究观点相比，仍然存在以下几个方面的分歧与争议：

1. 关于《福乐智慧》以突厥—伊斯兰文化为基点的问题，基本可以确定，但在中西文化渊源的追索上，例如佛教与基督教影响之间，仍然莫衷一是，或厚此薄彼。

2. 西方学者比较强调希腊文化，特别是亚里士多德与柏拉图哲学与《福乐智慧》的渊源关系，而中国学者则强调其中原世俗文化的辐射作用以及儒家正统思想的影响。

3. 关于伊斯兰教的影响，有的学者认为：虽然《福乐智慧》受到波斯文化和伊斯兰文化的影响，但并不意味着伊斯兰教义在中间起主导作用，从而肯定了它基本上是一部入世之书，而且具有政治伦理学的价值倾向。

虽然我们并不指望一个西方译者的一篇序言会对一部东方经典下个定论，但序言中反映的这些学术研究成果无疑会渗透到译者对原文的理解和翻译策略的选择中，使得译本具有浓厚的学术研究气息和深刻的认知特点。一个基本的认识是，《福乐智慧》不是一般的诗歌或戏剧作品，而是兼有世俗道德劝诫的处世之道格言和庙堂歌颂性质的君王智慧之书。这就集中在书名的确定、变异与翻译问题上了。

原书的散体序言一里有这样一段话，可以说明书名变动的复杂情况：

> 由于此书无比优美，无论传到哪位帝王手里，无论传到哪个国家，那儿的哲士和学者们都很赏识它，并为它取了不同的名字和称号。秦人称它为《帝王礼范》，马秦人称它为《治国南针》，东方人称它为《君王美饰》，伊朗人称它为《突厥语诸王书》，还有人称它为《喻帝箴言》，突朗人则称之为《福乐智慧》。[1]

作品题目的翻译独特地说明了：这一总体的认识在译者那里具有某种倾向性选择，即偏重于君王智慧和治世指南（类似于《王书》或《资治通鉴》）的功能。其原文 Kutadgu Bilig，意为“能带来幸福的知识”。译者把它译为 Wisdom of Royal Glory（荣耀皇族之智慧），并增加一个注释性的副标题 A Turko – Islamic Mirror for

① 优素甫·哈斯·哈吉甫：《福乐智慧》，译者序一，2 页，郝关中等译，北京，民族出版社，2003。

Princes（突厥—伊斯兰君王之镜）。实际上，译作标题的设计是在对原作整体研究基础上，依据译者所理解的东方中古社会及其所反映的主题思想和社会功能，对这部东方古典作品所做的进一步的文化定位和重新命名，属于再创造式的翻译。Wisdom of Royal Glory，点明了作品的主要内容及基调；A Turko－Islamic Mirror for Princes 则指出作品的语言及文学、文化传统渊源，将二者合而为一，可以回译为：《福乐智慧：君王荣耀之镜》。

二、以散体译诗歌

《福乐智慧》的文体变化基于译者对这一作品的基本定位："《福乐智慧》是伊斯兰突厥语文学史上最早的一部不朽之作，其故事情节主要以对话形式构成，是一首宝鉴传说式的长篇哲理诗。"①

英译本与原文本最直观最明显的不同在于文体上的变化，这种变化又集中在诗歌体制的传译和变通上。《福乐智慧》全诗通篇行韵，诗歌主体用"马斯纳维体"即双行体写成，以阿鲁兹韵的不完全"木塔卡里甫"格式为韵："在一个米斯拉中共有十一个音节：V—/V—/V—/V—/。"② 另外，在这些双行诗中还夹杂有200首四诗行（通常押AABA或AAAA韵）。英译本将原作由诗体改译为不分行的散体，只有原作中的四行诗保留韵体，以示与双行体的区别。

关于四行诗体的翻译，丹柯夫做了如下的说明：

在翻译四行诗的过程中，尽管原文只是在韵律方面

---

① 丹柯夫：《〈福乐智慧〉英译本导言和注释》，载《〈福乐智慧〉研究译文选》，85页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1991。

② C. H. 伊万诺夫：论优素甫·巴拉萨衮之《福乐智慧》，见《〈福乐智慧〉研究译文选》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1991，79页。

（韵律为 AABA）有所差异，但我主要想把它同其他篇章区别开来。为此，我在翻译过程中，一方面要始终忠实于原文，另一方面又必须放得开。对优素甫的作品中某些双关语，在译文中我做了一些说明，另外在译文的注释中也做了说明。注释很少，主要包括对《古兰经》的注释和一些穆斯林读者非常熟悉而西方人却陌生的东西。①

翻译界关于如何译诗的讨论由来已久，观点纷呈。但基本上都认同一点：要以诗译诗。著名翻译理论家萨瓦里认为："以诗译诗，在形式上更和原文相似，而且还提供纵情使用修辞格和原文所包含的变异词序的机会，而这种变异词序也是有些译者可能保留的。总的来说，诗激发起的情感力度远远强于散文。因此，如果以散文译诗，译者便自折一臂，未曾先译，便在情感力度的传达上先输一筹。"② 达成这一共识的基础来源于对诗歌这一特殊文体中形式的重要性的认同。不过这是就一般文学体裁的翻译而言，对于具有政治伦理性质的宗教经典的翻译就未必尽然。可惜丹柯夫对文体变化的解释本身过于简略，兹引证如下：

约翰逊博士说过："翻译不同于作者，超越作者不是他的义务。"我的目的在于使其连贯，易于阅读。散文的逻辑不同于韵文；现代英语散文的优点不及中世纪突厥语的韵文优美。因此我未省略任何与优素甫所要表达的意思有关的内容。③

---

① 丹柯夫：《〈福乐智慧〉英译本导言和注释》，见《〈福乐智慧〉研究译文选》，130 页，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1991。

② 廖七一等：《当代英国翻译理论》，63 页，武汉，湖北教育出版社，2004。

③ 同①。

关于诗体变散体的原因，笔者根据现有资料及译本语言内容的考虑，兹做如下推测：

1. 翻译一部一万多行的长诗，若要始终保留原诗的韵体实在很难，极易出现因韵害义的情况。而丹柯夫，甚至整个学术界，对《福乐智慧》的推崇主要是其内容和思想的考虑，至于诗体的形式保留，或许不是主要的问题。

2. 译者所处的欧美文明中的宗教经典《圣经》，《福乐智慧》所产生的伊斯兰教文明中的宗教经典《古兰经》、《圣训》等均以散文体写成，这就构成了一种可以认可的散文体模式——一种可以普遍接受的宗教典籍阅读习惯的心理依赖。

3. 《福乐智慧》在世俗内容上的哲理劝诫与一般宗教典籍中劝善惩恶的内容极为接近。或许在表达复杂的哲理思想和生活智慧的时候，过分追求形式的统一和韵律的一致，会有损于真理的朴素表达。

4. 在《福乐智慧》的翻译传播史上历来都是散文体与诗体的译本并存，各占其半，其中著名的散文体译本包括土耳其学者阿拉特1959年的散文译本，1991年的现代维语散文体译本等。可见，以散文体译《福乐智慧》实际上已经成为一种被读者认可的形式。

当然，从忠实原作的角度看，诗体变散文体带来的损失是不言而喻，但也有补偿性的收获。文体变化使得译本在文体风格上更接近宗教经典，既切合了原作的内容，也更易于被读者接受。何况译者在导言中将基督教《圣经》、伊斯兰教《圣训》中的内容与《福乐智慧》进行对照比较，正文翻译的注释中与《古兰经》相关的注释也有20条以上。总之，无论从《福乐智慧》原作自身的内容特点来看，还是从译者自身所处的文化语境和翻译意图来看，诗体变散文体都是一种合乎情理的策略选择。

三、对话体风格

《福乐智慧》的对话形式，有问有答，有立有驳，直接的发问能够带动读者随着作品中的人物一起思考，又利于阐述思想，与作品的劝诫题材相配合。同时，还给作品增加了戏剧色彩，丰富了作品的艺术效果，是原作非常重要的文体特点。

译者对《福乐智慧》的这一特点有清楚的认识和评价：

> 优素甫的独创性不仅仅在于他将突厥语言和突厥宫廷（Traditions）传说融入了伊斯兰君王之鉴的文学类型，而且还对君王之鉴这种文学类型作了创造性的贡献。在故事情节的叙述中，他运用对话形式使争论戏剧化，并给作品中的主要人物赋予了比喻和象征意义的名字。①

由于丹柯夫对《福乐智慧》对话体的独创性给予了高度的肯定，英译本保留原来的对话体形式就是很自然的了。在英译本中，对话人物的每次出场都单独成行，并且，对话的内容一律用双引号标出，用直接引语，这样译文虽然是散文体，对话体的特征并没有埋没于大段的阐述之中，而是清楚地表现出了对话形式，不仅仅保留了原作的一个文体特点，也再现了原作的整体推进的方式。译文中，四个象征人物的形象和寓意也因此延续了原作直接和清晰的特点。与原作不同的是，原来的对话是用整齐的诗行、简洁的语言和明快的节奏来表现的，而译文中则成为对话人物的长篇阐述，略显冗长，节奏沉闷。

① Robert Dankoff. (trans.) *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko – Islamic Mirror for Princes*. Introduction: 27. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

四、原作语言艺术特点的再现

尽管英译本相对于原作，文体发生了根本性的变化，把诗歌变成了散文，译者并未放弃对原作一些艺术特点的创造性再现。“译作对原作行文风格特点（stylistic features）的把握和仿作，……就是译文可以以自身的语言特点，有条件地仿作原作的行文特点。”① 《福乐智慧》英译本对原作的韵律、节奏、比喻、象征等艺术特点的保留都作了一些努力。

首先，在诗歌节奏方面，译文采取了句式调整的方法，形成大量的局部节奏，弥补散文体造成的原诗节奏感的丢失。主要表现为译文中：

1. 短句居多，复杂的从句少。由于原文本为诗体，具有言近旨远的特点，

而用散文体来译，要达到简练实属不易。译本基本是以每单个诗行为单位译为一句，力求简练、质朴。

2. 段落简短，段数居多。文体变化为散文体后，译者需要重新划分段落。译文的段落通常在十行左右，在文体上保持着简洁、明快的特点。

3. 平行结构多。同一结构的重复出现使译文产生节奏感，通俗易记。

其次，在韵律方面，除了所有的四行诗保留了诗歌体，有规律、有规则地押韵以外，在散文体部分，也有很多押头韵、句内韵和尾韵的地方。这些韵律并不一定与原诗保持一致（当然也有恰好与原诗相对应的），无论押韵方式和韵律出现的位置都可能和原诗不同，但是却使得译文表现出一定的、新的节奏感。从某种程度

---

① 王宏印：《意明笔透法障不参——〈石涛画语录〉英译问题探讨》，载《外语与外语教学》，2003（1），43页。

上，这些新的节奏和韵律体现了原作的特点，因此，可以视为译者的创造性再现。译文有着散文的形式，却也不失诗歌的节奏感，使得整个译文也具有一定的节奏，从而与原作的艺术效果更为接近。

另外，比喻、象征等基本意象也作了保留。《福乐智慧》的政治理想不是用枯燥的教条，而是用生动、新鲜的比喻和象征来表达的。这同时也是东方诗歌的艺术特点，“东方诗在运用图景和比喻方面特别显得辉煌富丽”。[①]《福乐智慧》英译本基本上再现了原作形象思维突出的特点，不仅保留了原诗中丰富的象征和比喻手法，还保留了比喻的喻体和象征的形象。有学者对《福乐智慧》中喻体分类进行统计的结果表明，天体类和牧业类喻体占优势比例[②]，反映出古回鹘特点。这些形象既是艺术手法的表现，又是民族文化的载体，在译本中保留它们也就保留了原诗中的民族生活文化和文学艺术特点。

五、原作文化因素的遮蔽与显现

文化因素是《福乐智慧》翻译中的重要问题，也是一个复杂的难题。不同来源的文化因素原本在《福乐智慧》中地位就有所不同，成份也有多寡之分，译者必须对各种文化成份及其相互关系做出判断，然后才能决定如何体现或者不体现它们。英译本对原作错综复杂的文化现象的翻译首先以相关研究为基础，比如在哲学思想的翻译上，英译本表现出明显的世俗化倾向，就是译者对《福乐智慧》基本定位的直接表现。而译者丹柯夫的文化因素翻译策略整体上有以下几个特点：1. 尽量反映原作文化丰富、多样的民族和历史特点。2. 以目标语文化系统为参照，对部分文化现象进行归化

---

① ［德］黑格尔：《美学（第三卷下册）》，60页，朱光潜译，北京，商务印书馆，1996。

② 阿尔斯兰·阿不都拉：《〈福乐智慧〉中的比喻及其民族特色》，载《民族文学研究》，2002（4），87～89页。

处理（有时难免有归化过度的情况）。3. 进行双向构建，译文既不完全符合于原作文化，也不完全符合于目标语文化，但又似乎与二者都很接近。由此，在文化因素的翻译上，英译本还是能够反映原作的文化特点，同时目标语文化因素，比如基督教的宗教人物和观念，希腊神话等也有渗入，出现在英译本中。如此，则英译本与原作似又不似，“以不似之似，似之”，既高度忠实于原作，又高度符合译入语文化的接受习惯。

《福乐智慧》有着多重意义和复杂的文本结构与文化背景。译本的导言、附录、注释具有很高的认知价值，其研究成果直接表现在译本的具体文字处理中，故而译本也是《福乐智慧》学研究的宝贵成果。在结合原文的文学性讨论译本问题的时候，主要讨论了诗体译为散文体的情况和原文对话形式与内容的保留。诗体译为散文体，是原作在音乐美感和诗意上的跌落，即使那些保留了韵体的诗行也经历了从较具规格的柔巴依向仅只是四行韵体诗的滑落。由于将原作译为诗体需要更多的努力和更高的技巧，面对《福乐智慧》这样一部具有史诗般宏大规模的劝诫作品，在保留诗体的条件尚不成熟的情况下将诗体译为散文体，仍然不失为是一种值得肯定的开拓性尝试。抛开文体变化带来的损失，单就一个散文体译本来看，译本语言简单质朴、流畅典雅，在民族基本生活风俗、语言、文学艺术特点等方面均与原作保持较高的相似性，基本上能够传达原作的主要思想。同样，译文对话因素的保留也是叙事结构和文体机构保留的一部分，同样有助于文学性的传达。最后，在文化因素的翻译上，译本既有目标语文化因素的渗入，也有原作文化因素的体现，两种文化交相辉映。总而言之，《福乐智慧》英译本的问世本身，就标志了这部民族经典在走向世界文学舞台的道路上迈出的重要的一步。①

① 王宏印、李宁：《君王荣耀之镜：典籍外译的福音——〈福乐智慧〉英译本评析》，载《民族翻译》，2009（1），39页。

第二节　翻译策略新探索：双向构建

《福乐智慧》英译本的基本翻译事实引发了我们的进一步理论性反思。《福乐智慧》英译本何以能够既照顾到专家学者的学术期待视野，又能照顾到普通读者阅读兴趣和习惯，既贴近原作文化系统，又避免与目标语文化系统的硬性冲突？尤其在原作思想内容纷繁庞杂的情况下，译者是否遵循了一个潜在的总体策略？

由于丹柯夫是学者而不是职业翻译家，他并没有清晰成形的翻译理论意识。他所依赖的是一个突厥学家对《福乐智慧》这部作品负责的态度和一个目标语文化读者真切的跨文化交互体验。尽管译本导言并没有作翻译策略方面的论述，我们依然能够从译本中的翻译事实出发，追寻到藏在译者心中的翻译策略。

一、双向构建策略

就本文前四章谈到的宗教思想、哲学思想、民俗文化和文学艺术形式的翻译来看，译本并没有表现出明显的归化或者异化倾向，而是在翻译过程中进行了双向构建，以源语文化和译入语文化为资源，运用淡化和温和渗透的办法，试图在处于源语文化和译入语文化之间的第三文化空间（the third space）里完成作品的重构。最终的翻译产品则表现为一个文化①的双向构建物（这里文化取广义，包括文学艺术与思想文化的各个方面）。由此，在实践上，发现《福乐智慧》英译本的翻译具有双向构建的特征。同时在理论上，王宏印教授关于典籍翻译和往复翻译的论述，也已经指出了可能存在的第三种策略。在实践和理论两大认识来源的基础上，本文提出

① 当“文化”与文学、语言等并列时，取其狭义；当单独使用时取其广义。

双向构建策略。

下面先从学术界在理论上的相关探讨入手，阐发双向构建策略的运作机制和基本含义。

> 典籍翻译以某一种文化经典为对象，参校其他相关文献，通过文本翻译进行作者思想挖掘和理论系统化整理性质的研究。它的基本特点可以说不是脱离文本而空言理论，或离开翻译而奢谈创造。但是又何以称得上是研究呢？因为它并不是一般所谓的语言转换，或止于语言转换式的翻译，而是企图通过翻译寻找某种有价值的东西。其基本做法是，在翻译中注入译者自身的理念和追求，参照东西方相关文类的典型模式进行某种程度的融合和创造。使经典文本的思想和艺术的总体倾向发生从古代向现代的转移，……也即是有限度地离开原文本，做一点“创造性叛逆”。①

也就是说，典籍翻译首先建立在对原作研究的基础之上，并通过处于特定时代的译者，发现典籍所具有的能够被译入语文化传统和现实所认可的价值，然后译者参照目标语中相关文类的模式以及思想发展和认知模式，有限度地进行融合和创造，最终完成翻译。当然，除了典籍翻译中格外需要强调的原文本的思想和艺术的总体倾向从古代向现代转移之外，也同时会发生从一个民族或地域文化传统向另一个民族或地域文化传统的转移，时间和空间两个纬度上的转移同时进行。《福乐智慧》的英译就跨越了从中世纪到20世纪，近10个世纪的时间距离，和从突厥文化文学传统向欧美文化文学传统的民族、地域文化距离。从英译本的双向构建情况以及大

① 王宏印：《〈诗品〉注释与司空图诗学研究》，3页，北京，北京图书馆出版社，2002。

量的翻译实践来看，翻译中发生的转移，并不总是从古代到现代，从原作文化到译作文化的单向转移。在传统的“信”、“忠实”、“对等”观念的影响之下，译作向原作的靠近和转移被视为理所当然而忽略掉了。实际上，双向构建几乎是不可避免，一直存在于翻译过程中的。由此看来，翻译的基本策略并不像施莱尔马赫所说的（Schleiermacher）只有两种途径，且水火不容。在翻译实践中还存在第三条途径——双向构建。

> 传统文化在经过自己的典籍输出和评价之后，进入了一个异域的和现代化的新视野，使得这一部分国粹不再是古董，而是活了起来，成为可以转化为现代精神的那一部分文化产品和普遍的价值来源，为本民族和全人类所共同享用。
>
> 对于翻译学来说，在对文化典籍进行阐释的时候，如何一方面保持原有理论形态的义理框架及表述方式（异化策略），而同时又能够具有异域视野的添加内容和评论角度（归化倾向），值得讨论。如此则有希望在认识和实践上超越归化异化的对立模式，构成翻译学上创造性转化的两翼，促进人类跨文化的交际与交流事业。①

典籍翻译是一个意义和价值的发现、再生过程。保持原作的文化及其表述方式与增加异域文化的视野的双向运作，是典籍融合再造，发现现代价值的基本途径。基于实践和理论两个层面的考虑提出的“双向构建”策略，实现了在实践上和认识上对传统归化异化对立模式的超越，对于以“和而不同”文化态度，进行文化交流与融合都有着积极的意义。

① 王宏印：《文学翻译批评论稿》，188页，上海，上海外语教育出版社，2006。

双向构建作为译者有意识的，为实现其翻译目的采取的积极的策略，可以表述为：译者以平等的文化交流为目的，以源语文化、文化圈和译入语文化、文化圈为资源，在既不完全属于源语文化也不完全属于译入语文化的第三文化空间里，双向地、动态地重构原作。双向构建策略具有如下四层基本含义：

1. 译者的文化立场。译者对原作者和译作读者，原作文化和译入语文化，原作时代和译作时代持尊重态度，而不是类似于文化沙文主义，或民族、种族、殖民主义的政治性文化态度。

2. “双向”是指以源语文化、文化圈和译入语文化、文化圈为资源，试图在处于源语文化和译入语文化之间的第三文化空间里重新构建融通两种文化的新的文本，是在源语文化和译入语文化这两者之间进行交互式运作。

3. 构建的方式是温和的而非激进的，灵活的而非严格的，以文化交流而非政治控制为目的，体现出和而不同的容忍和包容大度。

4. 第三空间点的利用，创造性地、有限度地离开原作，最终的翻译产品表现为既不同于原作也不同于译入语文学作品的双向构建物。也就是说，双向构建策略牺牲一定的原作异质性来实现文化间更为顺畅的异质性交流。

二、双向构建策略在译本中的体现

在古典与现代之间，在中亚突厥文化与欧美文化之间，在东方中世纪诗歌与西方散文、诗歌之间，双向构建的翻译策略体现在原作与译作相对的各个层面。

同一般典籍的翻译一样，民族典籍的翻译也存在巨大时间跨度问题。伽达默尔认为“任何理解都是以理解者的‘前见’为基础，都不可能摆脱‘前见’，前见构成了理解者的特殊视阈。由于时空

的变迁，文本的原初视阈和读者的现在视阈，必然存在着某种差距”①。如何将原文本的历史视阈与译作的时代视阈协调起来，或者说实现一定程度的融合，是典籍翻译的重要方面。这种时代差距反映到《福乐智慧》的英译中，具体表现在两个方面：一为文本的社会功能，一为具有显著时间性的民俗传承形态。“视阈融合是人与世界、人与文本的融合，同时也是过去与现在的融合，它既超出了文本作者的视阈，也超出了读者原有的视阈，达到了更高和更新的层次，是‘现在视阈’与‘过去视阈’合而为一的新的‘大视阈’。”② 英译者在翻译过程中进入新的视阈，实现译文表达的基本途径就是双向构建。比如对作品主题的世俗化。译者试图用一个“过去”与“现在”都存在的普遍主题，将中世纪喀喇汗王朝与现代西方社会联系起来，用个人与集体这个永恒的人类社会主题来模糊原作与译作的时代差距。一部问世于特定时代的作品，总有着与其时代背景相应的社会功能。《福乐智慧》是劝善诫恶，以维护中世纪喀喇汗王朝的宗法社会为基本社会功能的，在英译本重新构建的视阈中，宗教主题被弱化，部分地遮蔽起来，个人的信仰追求被普遍化，提升为个人自我价值的实现。

这种双向的构建在民俗翻译中表现得更加明显。伊斯兰教有一项在用餐前感谢真主的礼仪，因为是真主赐予人类食物。“以真主的名义”在《福乐智慧》中的原文为“Bayat atï”，使用了萨满教的词汇“Bayat”。在英译本中译为“Basamala”。“Basamala”是丹柯夫音译的阿拉伯语词汇，这个词在《古兰经》里很常见，一般拼写为“Bismillah”，意义为“以真主的名义”。当然这个真主是指“Allah”而不是“bayat”。译者既没有选择目标语的“In the name of God”，也放弃使用原作的“bayat atï”，而是选择用现代突厥穆

---

① 彭利元：《视阈的二度融合与典籍的二度翻译》，见《典籍英译研究》，73 页，石家庄，河北大学出版社，2005。

② 同①。

斯林惯用的“Basamala”来翻译，这里体现了译者在时间和空间层面进行双向构建，把读者引向与原作和译作都比较接近的一个中间点的处理方式。译者利用民俗的传承形态，缩小原作与译作的时空差，如此，则将读者带入了一个非此非彼的新地带。又例如作品中神话人物的翻译，译本更多地采取了淡化和泛化原作神话色彩的办法，只有一处引入了希腊神话的人物。这些处理方法都体现出译者在第三时空重新构建原作的策略。这里的关键点在于，第三时空并非信马由缰，完全自由选择，而是在保留一定异域色彩的基础上，对于原作时代、文化与译作时代、文化差距的消减与协调。

伊斯兰文化与突厥语各民族的共生是丹柯夫研究和翻译中世纪突厥作品的主要目的，英译本反映出对原作文化异质性的尊重。同时，译者期望能通过翻译，把《福乐智慧》带给更多的欧美读者。从前述国外东方学界的几篇评论看，译者达到了期望的目标，其译本被同时推荐给“中东研究学者”和“喜欢英语美文的普通读者”。

在构建过程中，译者采取了非常温和的处理办法。比起直接的置换、更改、扭曲原作的民族文化因素，译者更多地进行了淡化、泛化和适时适度渗入，以制造一些熟悉的感觉。在宗教主神的翻译上，出于宗教情感体验的需要，英译本用“God”替换了突厥的崇拜对象“Bayat”，在基本的宗教思想上则维持了原作的内容。甚至“God”与“Muslims”同时出现，如3250双行的译文为“If you desire what pleases God, then desire what pleases the Muslims”（如若想要讨得上帝的欢心，那么就请讨得穆斯林们的欢心）。原作的这句诗行体现了伊斯兰教中所宣扬的一切穆斯林在真主面前都是平等的仆民，互相友爱的思想。尽管与基督教的教义并不一致，丹柯夫并没有更改诗句要表达的思想，也不惜牺牲译文思想的内在逻辑性和连贯性。这个极端的例子说明，译者没有明显的扩大基督教信众的传教意图，“God”的出现照顾了目标读者的宗教情感。严格说来，

这不同于常见的宗教内容的归化翻译。“选民”、“原罪”这一类的词汇在译文中偶有出现，也是“润物细无声”的自然的流露。在伊斯兰宗教神话和突厥语各民族承袭下来的索罗亚斯德神话传说的翻译就主要采用了淡化和泛化的处理。目标语的文化成分与原作的文化有机地融合在译文中，使得译文既与原文有所不同，也明显有别于目标语中现有作品的文化传统，使得译本表现为文化的双向构建物。

在文艺美学层面，尤其是作品中柔巴依的翻译，译文同样综合了柔巴依本身的艺术特点和英语诗歌的传统。译文在四行诗的范围内，尝试了英语诗歌的多种押韵方式，而其中也有10首左右遵循了柔巴依AABA或AAAA的押韵方式。最终译出的四行诗既有中亚诗歌柔巴依的特点，也糅合了英语诗歌特点。而双行体部分虽然译为散文，译者从来也没有懈怠于诗歌节奏美感在散文中的重构。

当然在上面谈到的文本中的双向构建，既然是双向，也就意味着对原作文化和目标语文化的既同时偏离，也同时拉近。译者选择站在原作文化与译作文化之间，而不是站在原作那边一味地异化，或者站在目标文化那边一味地归化。

三、归化异化·杂合·双向构建

《福乐智慧》英译本体现出的双向构建策略与归化、异化以及杂合有什么不同之处？是否有必要再单独提出双向构建策略这一“第三条途径”呢？

“归化法”（Domestication）和“异化法”（Foreisnization）是近年来翻译界讨论的两种基本翻译策略，于1995年由劳伦斯·韦努蒂正式提出。最早则可以追溯到19世纪的德国。“1813年，歌德在纪念维兰德（Wieland）而发表的演说中谈到过翻译的两个原则：一个原则是把外国的作者带到我们身边来，使我们能够把他看成是我们当中的一员；另一个原则是我们到外国去，置身于国外的环

境、语言模式和域外的独特性中。”① 同年德国哲学家、古典语言学家施莱尔马赫提出翻译的两种途径：“要帮助译作的读者在不脱离本族语的情况下正确而完全地看懂原作，可以采取两种途径：一是尽可能地不扰乱原作者的安宁，让读者去接近作者，另一是尽可能地不扰乱读者的安宁，让作者去接近读者。这两种途径彼此截然不同，因而无论采取哪一种途径都必须坚持到底，如使二者混淆，就势必产生不良后果，使译作的读者无法理解原作的意图。”② 无论两个原则也好，两种途径也好，实际上已经形成了异化和归化两种策略的基本观念。从这段论述基本可以推定，施莱尔马赫的假定前提为原作的意图是确定唯一的（并且似乎可以和语言、文化相分离而独立存在），译者或者选择用源语文化来阐释作者的意图，或者选择用译入语语文化阐释作者的意图，两者只能居其一，以保证译文的可理解性和准确性。但是从解构主义和解释学来看，原作意图本身并不确定和唯一。也就是说，只有无限接近原作意图的阐释而不存在与原作意图完全一致的阐释，完全归化或者完全异化的翻译并不一定有助于读者理解原作意图。同时，从翻译实践中看到，采用单一归化或者异化策略的翻译事实上并不存在，而这两种策略的交叉使用也未必一定引起“不良后果”。

对于翻译实践中存在的既有归化又有异化的情况，似乎可以用当下较热的杂合概念来描述。“杂合（hybrid）”一词源于拉丁语“hibrida”，可以指任何两种不同的动物或植物的杂交后代。③ 如今“杂合”（hyibrid）这个生物学概念已经通过比喻性语义扩展，应用于社会科学研究领域，用来表示两种或多种个体相互融合而产生的具有原来各方部分特点的新个体。在翻译领域，杂合现象也很普

① 孙会军：《普遍与差异》，194 页，上海，上海译文出版社，2005。

② 谭载喜：《西方翻译简史》，108 页，北京，商务印书馆，2004。

③ Brain Stross. The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture [J] . The Journal of American Folklore. Vol. 112, summer 1999, pp. 254.

遍，引起了国内外学者的注意，目前关于翻译中的杂合问题的研究已经有了一些讨论。

1997 年沙夫娜和阿黛柏等几位学者首次在翻译领域明确提出杂合概念。她们认为，杂合文本是当今跨文化交际的一个特征，由翻译过程所产生。这种文本显示出一些对于目标文化来说有些奇怪的特点。不过，这些特点并不是译者能力不足的结果或是翻译腔，而是译者有意识的决定。并且认为从某种意义上说，所有的译文都是杂合体。① 以上观点包含了对翻译中杂合现象的两点基本认识：一、杂合客观地、普遍地存在于翻译中；二、杂合受到译者主体的影响。

在我国，韩子满第一个明确将“杂合”概念引入文学翻译研究。他在《文学翻译杂合研究》对翻译中的原文杂合、译文杂合、杂合与翻译理论、翻译杂合与文化杂合等问题做了探讨，是目前国内翻译杂合研究最重要的成果。

杂合现象在翻译中普遍存在，这是翻译活动不可避免的结果，这一点已为中外翻译实践史所证明，也在多名学者的论著中得到了论证。看到翻译中杂合的普遍性和客观存在性，应当说我们对翻译的客观状态有了更接近真理的认识，也给我们提供了检验和重新认识翻译理论的难得契机。从现有的翻译杂合研究来看，主要观点包括如下三个方面：

1. 对原文和译文中杂合的现象进行描述，论证杂合的普遍性。

2. 将杂合与归化、异化策略联系起来，认为杂合与异化和归化这两种翻译策略有着直接的对应关系，异化策略的运用与译文的杂合度成正比。

3. 与后殖民翻译研究相结合，把杂合作为使“西方地方化”的手段，消解殖民霸权，实现弱势文化与强势文化对话与交流的

① 韩子满：《文学翻译杂合研究》，15 页，上海，上海译文出版社，2005。

手段。

总而言之，目前学界谈到的译文杂合是指翻译的既成事实，异化、归化策略交织运用的客观结果，以及一种解殖民化的文化和政治抵抗手段。杂合概念的引入，揭示了翻译中普遍存在的语言、文化、文学的异质性成分与本土性成分混杂的特点，突破了传统翻译理论中归化、异化策略非此即彼的二元对立思想。

然而，关于译文杂合还应当区分两种情况。第一种是客观的杂合状态，由翻译这项活动跨语言、跨文化、跨民族的特性决定，具有不可避免性和普遍性。第二种是译者发挥其主体性，即由译者的主观认识和努力造成的杂合状态。虽然这两种杂合状态难免会有重叠之处，他们对于翻译策略的研究却有着完全不同的意义。正如韩子满所说“杂合只是对译文现状的描述，揭示了译文的一个本质特征”。而这--特征的揭示，让我们重新审视传统的归化、异化策略，并思考杂合现象背后的翻译策略。

基于对《福乐智慧》英译本的研究以及目前的学界对翻译中杂合现象的揭示与分析，本文提出双向构建策略，作为与归化策略、异化策略并列的第三种策略。王宏印教授认为，文学翻译是一个由原作世界到译作世界的过程。原作世界包括作者的作品世界、主观世界和客观世界。在翻译过程中译者应首先通过原作的作品世界进入作者的主观世界并同时与自身的主观世界和客观世界相参照匹配，达到正确的理解。与原作世界相对应的是译作世界，它包括译者的作品世界、主观世界和客观世界。译作的最终生成，就是由译者自我与作者融合的客观世界走向译者自我与作者融合的主观世界，并最终外化与凝固为翻译作品的过程。① 以上对翻译过程的严密描写，恰好也可以解释译者的双向构建过程。从由译者自我与作者融合的客观世界走向译者自我与作者融合的主观世界正是通过译

---

① 王宏印：《英汉翻译综合教程》，106～114页，大连，辽宁师范大学出版社，2002。

者的双向构建来完成的。

归化、异化、杂合与双向构建之间取何种关系呢？双向构建策略并不否定归化、异化策略，而是为翻译提供第三条途径；也不等同于杂合，而是译者作为翻译主体的策略选择。归化策略具有明显的以译入语成分来取代原作中异质性成分的取向，而异化策略则具有明显的尊重和引入原作异质性成分的取向，译者表现出明显的倾向性，并保持对两种文化界限的敏感。而双向构建是一种模糊文化界限的做法，对译者的创造性要求较高，以非此非彼，亦此亦彼的状态达到以“不似之似似之”的效果。杨晓荣提出的“第三种状态”与本文的“双向构建物”非常接近。

> 所谓“第三种状态”，是一种以协调平衡为基础的大体上符合各方要求的相对稳定的状态。它体现一种“执中”的哲学观念，但并非各打五十大板的正中，而是两个极端之间的一个最合适的位置。它既不是 A，也不是 B，因为它不纯粹；但它又兼有二者的性质，因此又可以说它既是 A，也是 B。①

还有学者也注意到了这一现象，将其称为“等化”。

> 在其他情况下，翻译似乎体现不出译者采取的究竟是哪种策略：既不是异化，也不是归化；同时，可能既是异化，又是归化。因此可以说，源语的语言形式和目的语的语言形式，或者源语的文化内容和目的语的文化内容，出现了大致相同或相似的情况。此时，作为二元对立的翻译策略，异化与归化之间的界限就显得十分模糊，或者说两

---

① 杨晓荣：《二元对立与第三种状态——翻译标准问题的哲学思考》，载《外国语》，1999（3），61 页。

> 者似乎融为一体。换而言之，异化策略和归化策略并非构成翻译的全部，它们只是构成了翻译的两极。而在异化与归化的两极之间，还存在着第三种翻译策略，我们不妨称之为“等化翻译”。①

由此看来，无论在实践中还是在理论探讨中，学者们都注意到了这种既不同于归化，也不同于异化的第三种策略的存在，以及与之相应的翻译产品的第三种状态的存在。但是学界尚未找到合适的名称来描述这一策略。第三、第四这样的排序法和“既归化又异化”，或者“既不归化也不异化”模棱两可的说法，以及“等化”说都不能给这种策略一个清晰的定位。

本文提出采用“双向构建”这个名称来描写翻译实践中出现的第三条途径。理由如下：首先，策略是主观性、目的性很强的概念，要避免含混不清与定位不明的情况。因此，不能总是用“既有归化，又有异化”这样容易产生两种策略一半对一半平均运用的错误印象。况且双向构建不仅仅是简单的归化与异化策略的比例问题，或者杂合度的问题，它也可能是原作文化成分与译入语文化成分的同时淡化、模糊化，跨越疆界的“临界状态”。其次，尽管双向构建的结果常常表现为杂合状态，也不宜采用“杂合”这个名称。前面已经区分过客观的杂合状态和译者主体选择性的杂合状态，采用“双向构建”更能突出策略的主观选择性，而且能够避免杂合所带有的后殖民色彩。另外，“等化翻译”的提法，本文也不拟采用，理由有三：第一，这个名称不能明白地反映这一策略的特点，即翻译有两个来源和双向运作的过程。第二，“等化”这种提法早已有之，就是许渊冲先生的三美、三化理论，似乎在一个中间层次上翻译可以相等，因此也不宜采用。第三，“等化”容易与传

---

① 张智中：《异化·归化·等化·恶化》，载《四川外语学院学报》，2005（6），124页。

统翻译理论中的“对等”产生联想关系，但二者实际上具有完全不同的含义和理论所指。

本文在学界已有的相关探讨基础上，进一步概括和确定了“双向构建”这一名称。“双向”点明译者在源语文化和译入语文化之间的交互式运作，“构建”突显译者的主体选择性和译入语文本的融合新生。

第三节　小　结

由于典籍翻译面临着原作和译入语文学、文化之间巨大的时间和空间距离，双向构建策略对于典籍翻译表现出更强的解释力和应用价值，也因此对典籍翻译有特殊的意义，本研究正是在典籍翻译研究的框架中提出双向构建策略的。

随着人类文明的发展和现代科学技术更多参与文化交流，现在世界已经进入文明冲突的阶段，每一个文明都极力将自己的文化推向世界，进行文化输出，希望以此在这场冲突之中保留自身的文化身份。这一趋势表现在翻译领域则是对异化策略的推行。然而，在典籍翻译中，译者往往需要在时空跨度极大的两个文明之间建立起沟通的桥梁，例如要将《论语》翻译为英文，则译者的任务是将中国传统儒家思想介绍给以希腊哲学为基础的西方法制、理性思想。巨大的时间跨度会进一步复杂化译者对空间跨度的处理，全盘异化的策略显然难以完成这个任务，相反会造成文化信息的阻滞和交流不畅。因此，对于文化个性较强的典籍而言，必须牺牲一部分文化个性以实现其文化输出的目的。

双向构建策略将源语文化、文化圈与译入语文化、文化圈纳入译文重构过程的宏阔视野，允许源语文化和译入语文化之外第三方、甚至第四方文化的引入，故而可以在保障顺畅交流的条件下，

将文化因素的牺牲降低到最小。如霍克斯所译的《红楼梦》中也可看到，类似的处理方法。《红楼梦》第二十二回中有一段讲到“禅”的话题，“禅”字霍译采用的源自日本的“Zen”翻译，相比较而言杨宪益所译“Metaphysics”难免丢了一些东方佛教色彩。用“Zen”替代“Ch'an”是对原作和译入语文化的双向构建。译者考虑和平衡译入语读者的文化视阈和接受度之后，借用被译入语读者所熟悉的与源语文化相邻近的另一文化概念，从而保留了一定的东方佛教色彩。从一个大文化圈渗透到另一个大文化圈的做法，不失为文化传播初期阶段顺利完成交际的方法之一。类似的文化圈还有伊斯兰穆斯林文化圈、基督教文化圈、佛教文化圈等等。

任何一个文化的发展中都存在着“稳定”与“求新”的内部张力。在以翻译为桥梁的文化交流中，这种张力的作用表现为译文既不能完全倒向或者抹煞原作文化，也不能完全倒向或者抹煞译作文化。作为一种翻译策略，双向构建的意义在于促成源语文化与译入语文化的和谐共融，减小二者的冲突，让读者以尽可能熟悉和易于接受的方式获取尽可能多的异质性，实现平等基础上的文化交流，正所谓“和而不同”。其消极意义在于，异域文化的“异”与译入语文化的因素结合，久而久之文化共性和普遍性得到强调，可能会对文化的多元性造成负面影响。《福乐智慧》英译本在国际东方学界以及目标语中获得的一致好评，在实践上表明了“双向构建”策略的运用的可摹写性。同时，在理论上突破了传统的归化异化的两极对立，达到了某种程度的化境。而从学界对归化异化、杂合、“第三种状态”以及“等化翻译”的讨论中，可以看到“双向构建”策略不仅仅只体现和适用于《福乐智慧》的翻译，而是对于翻译研究，尤其是典籍翻译具有普遍意义。

第八章　结　语

作为少数民族典籍翻译研究的初期探索，《福乐智慧》英译研究目的是双重的。其一对翻译文本反映出的种种现象做深入详细的观察和研究，对译本作出评价，属于文学翻译批评研究范畴。其二，将翻译评论上升到理性层次，进行必要的理论概括。正是抱着这样两个目的，开始了我的研究。不想无意中打开了一个超乎寻常的精彩世界的大门。翻开《福乐智慧》就如同翻开了世界文明史上最为华美，最为波澜壮阔的文化交流历史画卷。作为一个生于斯，长于斯的新疆人，我第一次真正对维吾尔族及其传统文化有所了解，不禁被古老而神秘的西域文化所吸引。

世界四大文化体系的交汇赋予《福乐智慧》最为丰富的文化成分。在文化上，突厥回鹘文化，佛教、伊斯兰教等各种宗教文化、中原文化、阿拉伯、波斯文化等东西方文化兼收并蓄；语言上，以回鹘语写成，其中夹杂有少量波斯语和阿拉伯语词汇及习语、谚语；诗歌形式上采用了波斯的诗体和阿拉伯诗歌的韵律；写作方式则以对话为主，兼有叙述。原作在语言、文学、文化各个层面体现出的混杂性无疑是任何与之有关的翻译活动必须面对的难题，也给《福乐智慧》译本的评价带来了困难。因此，本文选择了民俗、宗教、哲学思想和柔巴依具有显著民族特点的四个方面进行研究。通过这些内容在译本中的体现，不体现，以及如何体现，从庞杂的翻译现象和深厚的时代、文化渊源中寻找译者一以贯之的线索。

通过上述四方面的研究，我们发现译者对原作中混杂的文学和文化成分并不是简单地采用归化或者异化的策略，对于同一类文化现象也会采用不同的处理办法。同时我们也看到，译者也不是完全漫无原则和随机任意处理，而是遵循了一种折中的翻译策略。而这一策略的运用，使得英译本成功地实现了其在译入语中的文学文本价值和学术研究价值。在《福乐智慧》的英译实践基础上，结合学界的相关研究，本文提出了典籍翻译中的第三条途径——双向构建策略。双向构建概念让我们重新审视传统的归化异化策略，同时也准确描述了现实存在的第三条策略。

然而，《福乐智慧》英译研究原本就非一部书所能穷尽，自然留下了不少遗憾，也留下了可以进一步研究的空间。

《福乐智慧》翻译研究中最大的遗憾是不能直接利用回鹘语的原文，而不得不借助于中译本和维吾尔族学者的注释来进行研究。这样就大大限制了我的研究内容。研究主要在文化层面展开，而艺术层面的研究只局限于对于柔巴依诗体形式特点上的把握，而未能对柔巴依的翻译从形式以外的意象、意境和其他诗歌要素多层面进行深入研究。这一缺憾只能有待于今后维吾尔本族学者的积极合作和参与来弥补了。实际上，由于做外语翻译研究的学者往往不通民语，而通民语的学者又往往不通外语，少数民族文学作品的外译以及外译研究会较常遇到这个问题。关于语言问题，本研究已经作了一些初步的尝试，例如对与研究密切相关的诗行，请突厥语言学者进行逐字、逐词的注释等。希望今后民族文学研究领域与翻译研究领域能有更为积极、有效的合作。毕竟，《福乐智慧》只是众多少数民族文学典籍之一，语言障碍将对三大史诗的外译和外译研究造成更大的挑战。

除了本文所涉及的宗教、哲学、民俗和柔巴依之外，还有一些很重要的内容由于篇幅所限及其他原因，未能纳入到本研究中来，这对反映《福乐智慧》英译本全貌可能会有所影响。今后在这些方

面还可以开展进一步的研究，甚至有的方面可以单独拿出来做专题研究。

首先是作品的修辞，如比喻的翻译。比喻是东方古典诗歌的重要特点之一。《福乐智慧》中的比喻也非常丰富，共有500多条。比喻的类型涉及明喻、隐喻、借喻、引喻、博喻等，其中隐喻既有常规隐喻，也有文学隐喻，例如关于天体之间从敌对、斗争到井然有序，各按正道行走的隐喻，再比如信仰隐喻等。可以运用分类统计的办法和相关的隐喻理论，对作品中丰富的比喻展开研究，相信必然会有所收获。另外，《福乐智慧》的故事就构成了一个象征体系，四大象征性人物以及作品中具体的象征手法，都可以借助文学理论做深入研究。

其次，研究越深入，越感到《福乐智慧》这部作品本身的丰富性和混杂性所造成的其翻译实践的复杂性，越感觉到可以研究的空间还很广阔。就翻译中的杂合研究而言，《福乐智慧》无疑也提供了一个典型的文本。韩子满的“文学翻译杂合研究”实际上主要涉及语言和文学形式的杂合，对文化杂合方面并没有展开研究。从杂合角度，《福乐智慧》包含了语言、文学艺术形式，尤其文化各个层面的杂合情况。因此，要研究翻译中原文杂合，译文杂合的问题，对于杂合理论的进行检验、补充和推进，《福乐智慧》是不可多得的文本。这也可以作为后续研究的重要内容。

最后要提到的是，一次偶然的机会在网上得知，《福乐智慧》另有一个诗歌体译本，名为 Beneficent Knowledge，是从俄语诗歌体译本转译而来，几欲购而不得之，无奈之下暂时搁置一边，希望将来能有机会获得该译本。虽然是转译本，作为全诗体翻译的尝试，想来也有不少值得关注和挖掘的地方。况且，转译作为一种翻译类型也有着自己的价值，或许能够对《福乐智慧》的英译及翻译研究有所启发。

如阿·迪拉恰尔所言，进入《福乐智慧》这座城市的人，记述

的不过是各自的所见所闻而已。《福乐智慧》的英译研究也是如此，还有很多街道未曾走到过。当然这远非一本书，一个人的力量所能完成。希望今后有更多学者一起来关注少数民族文学典籍的翻译，有更多人走进这座城市，并走得更远。

参考文献

英文文献

1. Barthold, M. The Bughra Khan Mentioned in the Qudatqu Bilik [J] . Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London. Vol. 3, No. 1 (1923), pp. 151 - 158

2. Birnbaum, Eleazar. Turkish Manuscripts: Cataloguing since 1960 and Manuscripts Still Uncatalogued, Part 4: Hungary, Czechoslovakia, Poland, Great Britain, Ireland, The Netherlands, Belgium, France, Germany, Switzerland, Austria, Italy, Finland, United States, Canada. Journal of the American Oriental Society. Vol. 104, No. 2 (Apr. 1984), pp. 303 - 314

3. Bulliet, Richard W. Review on Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko - Islamic Mirror for Princes by Yusuf Khass Hajib; translated by Robert Dankoff. Speculum. Vol. 60, No. 3 (Jul. 1985), pp. 735 - 757

4. Dankoff, Robert. Kāšgari on the Beliefs and Superstitions of the Turks. Journal of the American Oriental Society. Vol. 95, No. 1 (Jan. 1975), pp. 68 - 80

5. Dankoff, Robert. Inner Asian Wisdom Traditions in the Pre - Mongol Period. Journal of the American Oriental Society, Vol. 101, No. 1, Oriental Wisdom (Jan. 1981), pp. 87 - 95

6. Devereux, Robert. Review on Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko – Islamic Mirror for Princes by Yusuf Khass Hajib; translated by Robert Dankoff. International Journal of Middle East Studies. Vol. 17, No. 4 (Nov. 1985), pp. 577 – 579

7. Elcioglu, Omur& Ozden, Hilmi. Common Thoughts of Socrates and Yusuf Khass Hajib on Wisdom and Virtue [J]. JISHIM 2004 (3): 20

8. Lambton, A. K. Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate. Studia Islamica. No. 68 (1988), pp. 27 – 60

9. Li, Tang A History of Uighur Religious Conversions (5th – 16th Centuries) [D]. Asia Research Institute National University of Singapore, June, 2005

10. Schimmel, Annemarie. Review on Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig) by Yūsuf Khāss Hājib A Turco – Islamic Mirror for Princes by Robert Dankoff; Journal of the American Oriental Society. Vol. 105, No. 2 (Apr. 1985), pp. 356 – 357

11. Scott, David. Buddhism and Islam: Past to Present Encounters and Interfaith Lessons. Numen. Vol. 42, No. 2 (May, 1995), pp. 141 – 155

12. Şükrïye Ruhi The Bone Motif and Lambs in the Turkish Folktale "The Reed Door". Asian Folklore Studies Vol. 59, No. 1 (2000), pp. 59 – 77

13. Tekin, Talat. Review of Robert Dankoff, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko – Islamic Mirror for Priness. By YUSUF KHASS HAJIB, Translated with an introduction and notes by Robert Dankoff. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. pp. 281. In: Journal of Near Eastern Studies, The University of Chica-

go, Vol. 48, No. 1 (January 1989): 68 – 70

汉文文献

1. 阿·乌铁库尔. 试论维吾尔古代文学史上光辉的里程碑——《福乐智慧》[A]. [敦煌资料] 乌鲁木齐: 新疆维吾尔自治区社会科学院首届学术报告会论文选集本刊自编, 1982: 454 ~ 477

2. 阿不都热依木·吾铁库尔. 优素甫·哈斯·哈吉甫与维吾尔文学 [J]. 新疆社会科学, 1986 (6): 73 ~ 77 转 83

3. 阿尔斯兰·阿不都拉. 《福乐智慧》中的比喻及其民族特色 [J]. 民族文学研究, 2002 (4): 87 ~ 89

4. 程适良. 《福乐智慧》中的萨满教痕迹 [J]. 民族文学研究, 1994 (3): 40 ~ 43

5. 艾克拜尔·艾买提. 论《福乐智慧》中的古希腊伊斯兰哲学影响 [J]. 新疆社会科学, 2005 (4):

6. 卡生木江. 从《福乐智慧》看古代维吾尔文化的多元性 [J]. 西北第二民族学院学报 (哲学社会科学版), 1994 (3): 96 ~ 104

7. 郎樱. 试论《福乐智慧》中的佛教思想 [J]. 新疆社会科学, 1986 (1): 3

8. 郎樱. 《福乐智慧》的善行观——关于善与人生的一场精彩辩论 [J]. 西北民族研究, 1989 (1): 227 ~ 23

9. 李光翠. 浅析《福乐智慧》所表现的"二元忠诚"[J]. 新疆教育学院学报, 2005 (3): 4 ~ 7

10. 李陶. 《福乐智慧》的文学思想 [J]. 民族文学研究, 1990 (2)

11. 李琪. 国际学术界研究《福乐智慧》概况 [J]. 新华文摘, 1987 (1): 246 ~ 248

12. 李雍．对《福乐智慧》的多角度美学思考［J］．西北民族研究，1995（1）：62～75

13. 李雍．《福乐智慧》：中世纪本体论美学同认识论美学完美结合的典范［J］．西北民族研究，1999（2）：213～217

14. 凌笙．全国《福乐智慧》学术讨论会概述［J］．新疆社会科学，1986（6）：78～83

15. 刘宾．关于《福乐智慧》研究［J］．新疆社会科学，1986（6）：100～105

16. 刘宾．《福乐智慧》与东西方思想史背景［J］．西域研究，1994（1）：35～40

17. 刘戈．喀喇汗朝史研究概略［J］．乌鲁木齐职业大学学报，1994（1、2）：100～108

18. 刘魁立．《福乐智慧》的象征体系［J］．西域研究，1994（1）：21～24

19. 刘志霄．11世纪维吾尔社会思想与《福乐智慧》［J］．西域研究，1994（1）：25～29

20. 罗淑荣．《福乐智慧》中天人和谐思想来源探析［J］．中南民族大学学报（人文社会科学版），2003（Aug）：61～62

21. 罗淑荣．《福乐智慧》正义观要义［J］．中南民族大学学报（人文社会科学版），2004（Aug）：39～41

22. 罗淑荣．一幅天人和谐的宇宙图式——《福乐智慧》哲学思想探析［J］．青海社会科学，2004（4）：70～72

23. 罗淑荣．试论《福乐智慧》中哲学与诗学的互证［J］．哲学研究，2005（6）：29～32

24. 麻合苏提·艾克拜尔．关于《福乐智慧》一书中立国治国思想的初步探讨［J］．新疆教育学院学报（汉文版），第二期：1～10

25. 马进．《福乐智慧》的伦理道德思想［J］．丝绸之路

26. 玛丽亚·托合提试论《福乐智慧》中的教育观［J］. 民族教育研究，2000（1）：46～48

27. 买买提明·玉素甫. 论《福乐智慧》中的哲学思想［A］.［敦煌资料］乌鲁木齐：新疆维吾尔自治区社会科学院首届学术报告会论文选集本刊自编，1982：437～453

28. 买买提吐尔逊·艾力.《福乐智慧》的美学思想初探［J］. 民族文学研究，2004（4）：90～91

29. 苗文军. 简论喀喇汗王朝时期的维吾尔族诗歌［J］. 兰州大学学报，1998（4）：135～141

30. 穆罕默德·艾沙. 试论《福乐智慧》的戏剧特征［J］. 中央民族大学学报，2003（2）：100～104

31. 牛汝极. 莎车出土的喀喇汗朝阿拉伯语法律文书与《福乐智慧》研究［J］. 西域研究，1999（3）：99～104

32. 欧阳伟.《福乐智慧》的用韵方式初探［J］. 语言与翻译（汉文），2002（3）：36～38

33. 欧阳伟. 试论《福乐智慧》的语言及修辞特色［J］. 喀什师范学院学报，2002（2）：40～44

34. 热比亚·托乎提. 论《福乐智慧》创作的几个问题［J］. 新疆社会科学，1986（6）：93～99

35. 热依罕《福乐智慧》——民族文化意识的映射［J］. 民族文学研究，1995（2）：30～36

36. 热依汗. "纪念中国维吾尔族学者、思想家、哲学家、诗人优素甫·哈斯·哈吉甫诞辰980周年及《福乐智慧》问世928周年全国学术研讨会"在新疆喀什隆重举行［J］. 民族文学研究，1999（1）：94

37. 热依汗·卡德尔. 引发"《福乐智慧》学"的维也纳抄本［J］. 民族文学研究，2000（4）：31～36

38. 热依汗·卡德尔. 哈默尔·普尔戈什塔里与《福乐智慧》

[J]. 民族文学研究，2001（4）：70～74

39. 热依汗·卡德尔.《福乐智慧》与古希腊文化［J］. 民族文学研究，2002（4）：77～82

40. 热依汗·卡德尔.《福乐智慧》与《庄子》［J］. 中央民族大学学报，2003（5）：132～136

41. 热依汗·卡德尔. 兼济人生与逍遥世外——优素甫·哈斯·哈吉甫的矛盾人生［J］. 中央民族大学学报，2006（1）：123～128

42. 铁来提·易卜拉欣. 试论《福乐智慧》的文学艺术观［J］. 民族文学研究，2002（4）：83～86

43. 佟德富. 试论《福乐智慧》的价值［J］. 中央民族大学学报，2001（3）：57～67

44. 魏良弢.《福乐智慧》与喀喇汗王朝的文化整合［J］. 西域研究，2000（3）：66～72

45. 吾铁库尔. "柔巴依"的特点［J］. 张宏超，王一之译. 民族文学，1982（2）：87～90

46.（日）西胁隆夫. 论《福乐智慧》的结构和形式［J］. 西域研究，1994（1）：41～45

47. 续枫林.《福乐智慧》的艺术特色究竟是什么？［J］. 新疆社科论坛，1996（4）：56～67

48. 许秀芳. 1979 年以来国内关于《福乐智慧》研究综述［J］. 西域研究，1994（1）：46～54

49. 许秀芳.《福乐智慧》中的日出王形象［J］. 新疆大学学报（哲学社会科学版）1994（4）：99～104

50. 伊明江·艾合麦迪. 近年维吾尔古典文学研究的新成果［J］. 西域研究，2001（4）：101～104

51. 于建民. 试析《福乐智慧》的艺术成就［J］. 兰州大学学报（社会科学版），2000（1）：129～134

52. 袁舍利．从《福乐智慧》看东方传统的伦理思想［J］．新疆大学学报（哲学社会科学版）1995（1）：74～79

53. 张宏超．《福乐智慧》语言的音乐美［J］．西域研究，1994（1）：30～34

54. 张宏超．《福乐智慧》多元文化结构的成因［J］．西域研究，1999（1）：108～112

55. 张凤武．《福乐智慧》与中国历史文化［J］．乌鲁木齐职业大学学报，2001（2）：13～23

56. 张铁山．《福乐智慧》版本比较研究［J］．中央民族大学学报，1998（3）：59～64

57. 赵国栋．"柔巴依"及"柔巴依"翻译［J］．民族作家，1985（1）：126～128

58. 朱合理．论《福乐智慧》的人才思想［J］．中南民族学院学报（哲学社会科学版），1994（1）：123～124

《福乐智慧》与西域历史相关著作

1. Dankoff, Robert.（trans.）*Wisdom of Royal Glory*（*Kutadgu Bilig*）: *A Turko – Islamic Mirror for Princes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983

2. Dankoff, Robert & James Kelly（trans.）. Mahmud al – Kashgari, *Compendium of the Turkic Dialects*（*Diwan Lugat at – Turk*）, edited and translated with introduction and indices. Cambridge, Mass. Part I: 1982（Pp. xi + 416）. Part II: 1984（Pp. iii + 381）. Part III: 1985（Pp. 337 + microfiche）

3. The Holy Bible（Authorized King James Version）, Canada: World Bible Publishers

4. 阿不都克里木·热合曼．维吾尔文学史［C］．乌鲁木齐：

新疆大学出版社，1998

5. 阿布都肉苏里·吾买尔，司马义·铁木尔.《福乐智慧》中的柔巴依（维吾尔文）[C]．乌鲁木齐：新疆人民出版社，1999

6. （埃及）艾哈迈德·爱敏．阿拉伯—伊斯兰文化史（八册本）[M]．纳忠译．北京：商务印书馆，2001

7. （法）伯希和等．伯希和西域探险记［M］．耿世民译．昆明：云南人民出版社，2001

8. 蔡灿津．《福乐智慧》哲学思想初探［M］．北京：东方出版社，1992

9. 陈尚胜．五千年中外文化交流史第一卷［M］．北京：世界知识出版社，2002

10. 陈世明．新疆现代翻译史［M］．乌鲁木齐：新疆大学出版社，2000

11. 丁世良，赵放．中国地方志民俗资料汇编西北卷［M］．北京：书目文献出版社，1989

12. 优素甫·巴拉萨衮尼．《福乐智慧》．耿世民，魏萃一译．乌鲁木齐：新疆人民出版社，1979

13. 耿世民．新疆文史论集［M］．北京：中央民族大学出版社，2001

14. 耿世民．古代突厥文碑铭研究［M］．北京：中央民族大学出版社，2005

15. 优素甫·巴拉萨衮尼．福乐智慧［M］．郝关中等译．北京：民族出版社，1986

16. 海热提江·乌斯曼．维吾尔古代文学研究［M］．乌鲁木齐：新疆大学出版社，1999

17. 高昌馆杂字——明代汉文回鹘文分类词汇［C］．胡振华，黄润华整理．北京：民族出版社，1983

18. 华长朴．回纥与维吾尔［M］．台湾：新文丰出版股份有

限公司，1985

19. 华涛．西域历史研究（八至十世纪）[M]．上海：上海古籍出版社，2000

20. 郎樱．福乐智慧与东西方文化[M]．乌鲁木齐：新疆人民出版社，1992

21. 李国香．维吾尔文学史[M]．兰州：兰州大学出版社，1992

22. 李国香．李国香文集[M]．北京：中国文联出版社，2003

23. 林幹编．突厥与回纥历史论文选集（上下册）[M]．北京：中华书局，1987

24. 刘美崧．两唐回纥传与回鹘传疏证[M]．北京：中央民族学院出版社，1988

25. 刘逊，刘迪．新疆两千年[M]．乌鲁木齐：新疆青少年出版社，2005

26. 麻赫默德·喀什噶里．突厥语大词典（三卷本）[M]．北京：民族出版社，2002

27. （英）马克·奥里尔·斯坦因．斯坦因西域考古记[M]．向达译．上海：中华书局，上海书店，1987

28. （法）玛扎海里·阿里．丝绸之路：中国—波斯文化交流史[M]．耿林译．北京：中华书局，1993

29. 买买提明·玉素甫等．论伟大的学术里程碑《福乐智慧》[C]．乌鲁木齐：新疆人民出版社，2000

30. 热依汗·卡德尔．《福乐智慧》与维吾尔文化[M]．呼和浩特：内蒙古人民出版社，2003

31. 热扎克·买提尼牙孜等．西域翻译史[M]．乌鲁木齐：新疆大学出版社，1994

32. （瑞典）斯文·赫定．丝绸之路[M]．江红，李佩娟译．

乌鲁木齐：新疆人民出版社，1996

33. 魏良弢．喀喇汗王朝史稿［M］．乌鲁木齐：新疆人民出版社，1986

34.（俄）维·维·巴尔托里德，（法）伯希和等．《中亚简史》［M］．耿世民译．北京：中华书局，2005

35. 新疆社会科学院文学研究所．福乐智慧研究译文选［C］．乌鲁木齐：新疆人民出版社（内部发行），1991

36. 新疆社会科学院文学研究所．福乐智慧研究论文选［C］．乌鲁木齐：新疆人民出版社，1993

37. 玄奘、辩机原著，季羡林校注．《大唐西域记》［M］．北京：中华书局，1985

38. 杨富学．回鹘文献与回鹘文化［M］．北京：民族出版社，2003

39. 优素甫·哈斯·哈吉甫著，新疆社会科学院民族文学研究所编．福乐智慧合刊本（拉丁字母标音转写和现代维吾尔语诗体全译本）［M］．北京：民族出版社，1984

40.（日）羽田亨．西域文明史概论［M］．耿世民译．北京：中华书局，2005

41. 张碧波，董国尧．中国古代北方民族文化史［M］．哈尔滨：黑龙江人民出版社，1993

42. 张鸿年．波斯文学史［M］．北京：昆仑出版社，2003

43. 张铁山．回鹘文献语言的结构与特点［M］．北京：中央民族大学出版社，2005

44. 正宇．敦煌学与第 34 届亚洲学术会议［J］．社科纵横，1993

45. 中国社科院世界宗教研究所伊斯兰教研究室［M］．见伊斯兰教文化面面观济南：齐鲁出版社，1996

宗教、哲学、民俗论著

1. 阿尔法拉比. 柏拉图的哲学［M］. 程志敏译. 上海：华东师范大学出版社，2006

2. （英）爱德华·泰勒. 原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究［M］. 连树声译. 桂林：广西师范大学出版社，2005

3. 保罗·史密斯等著，陶东风主编. 文化研究精粹读本［M］. 北京：中国人民大学出版社，2006

4. 彼得·亚当森，理查德·C·泰勒. 阿拉伯哲学（英文版）［M］. 北京：生活·读书·新知三联书店，2006

5. 柏拉图. 理想国［M］. 刘斌和，张竹明译. 北京：商务印书馆，1986

6. （德）策勒尔. 古希腊哲学史纲［M］. 翁绍军译. 济南：山东人民出版社，1992

7. 朝戈金，巴莫曲布嫫. 民俗学术语钩沉——迈克尔·欧文·琼斯教授访谈录之二［J］. 民间文化论坛，2005（3）

8. 陈村富，庞学铨，王晓朝等. 古希腊名著精要［M］. 杭州：浙江人民出版社，1989

9. 陈鼎亮. 景教东渐——《大唐景教流行碑》再读［J］. 金陵神学志，2005（4）

10. 陈荣富. 比较宗教学［M］. 北京：世界知识出版社，1993

11. 娣丽达·买买提明. 《福乐智慧》与维吾尔族传统风俗［A］. 买买提明·玉素甫等. 论伟大的学术里程碑《福乐智慧》［C］. 乌鲁木齐：新疆人民出版社，2000

12. 段德智. 宗教概论［M］. 北京：人民出版社，2005

13. 冯友兰. 中国哲学史（上、下）［M］. 上海：华东师范大学出版社，2000

14. 高永久. 西域古代伊斯兰教综论［M］. 北京：民族出版

社，2001

15. 黄虚峰．再探二十世纪初美国女权运动迅猛发展的原因［J］．历史教学问题，2001（2）

16. 李朝．民族民俗文化传承形态研究［J］．青海民族学院学报（社会科学版），2006（1）

17. 李进新．新疆宗教演变史［M］．乌鲁木齐：新疆人民出版社，2003

18. 李竟成，马雄福．新疆民俗文化导论［J］．新疆社科论坛，1998（3）：3～12

19. 赖永海．宗教学概论［M］．南京：南京大学出版社，2004

20. 吕大吉．宗教学通论新编［M］．北京：中国社科出版社，1998

21. 骆惠珍．解读维吾尔族宗教民俗［J］．昌吉学院学报，2003（2）

22. 罗树杰．民俗学与人类学——人类学学者访谈录之三十四［J］．广西民族学院学报，2005（3）

23. （英）罗素．西方哲学史［M］．何兆武，李约瑟译．北京：商务印书馆，2003

24. 古兰经[M]．马坚译．北京:中国社会科学出版社,2005

25. 马明良．简明伊斯兰史[M]．北京:经济日报出版社,2001

26. 马贤，马忠杰．伊斯兰教基础知识［M］．上海：东方出版中心，1997

27. 苗力田主编．亚里士多德全集（第八卷）［M］．北京：中国人民大学出版社，1992

28. （英）R. R. 马雷特．心理学与民俗学［M］．张颖凡，汪宁红译．济南：山东人民出版社，1988

29. 帕提古丽·麦麦提．浅谈汉语“左右”和维吾尔语“左

右”的文化内涵［J］．语言与翻译，2004（2）

30.（美）撒穆尔·伊诺克·斯通普夫、詹姆斯·菲泽．西方哲学史［M］．邓晓芒等译校．北京：中华书局，2005

31. 圣经（和合本中英对照）[M]．香港：汉语圣经协会，2004

32. 斯图亚特·霍尔．种族、文化和传播：文化研究的回顾与展望［A］．保罗·史密斯等著，陶东风主编．文化研究精粹读本．北京：中国人民大学出版社，2006

33. 王爱平．民俗、民俗研究与中国妇女文化［J］．华侨大学学报（人文社科版），2001（1）

34. 王宏文，宋洁人．柏拉图研究．济南：山东人民出版社，1991

35. 王宏印．跨文化心理学导论［M］．西安：陕西师范大学出版社，1993

36. 张国杰，程适良．中国民俗大系·新疆民俗［M］．兰州：甘肃人民出版社，2004

37. 王宏刚，于晓飞．大漠神韵：神秘的北方萨满文化[M]．成都：四川文艺出版社，2003

38. 徐永志．景教在中国少数民族地区的传播［J］．中央民族大学学报（哲学社会科学版），2003（1）

39. 杨捷生．伊斯兰伦理研究［M］．北京：宗教文化出版社，2002

40. 姚维，阿依先·肉孜．新疆维吾尔民俗中的多元文化要素——兼谈宗教的社会功能［J］．新疆师范大学学报（哲学社会科学版）2004（4）：83～87

41. 袁志广．原始文化在新疆南部绿洲的“活化石”［J］．西域研究，2001（1）：63～69

42. И·札巴罗夫，Г·德列斯维扬斯卡娅．中亚宗教概述［M］．高永久，张宏莉译．兰州：兰州大学出版社，2002

43. 张昀．新疆民俗研究回眸与反思［J］．中南民族大学学报（人文社会科学版），2004（5）：48～52

44. 张文生．民俗学与历史学．史学研究，2003（2）

45. 赵林．西方宗教文化［M］．武汉：武汉大学出版社，2005

46. 赵朴初．佛教常识问答（汉英对照）［M］．赵桐译．北京：外语教学与研究出版社，2001

47. 庄渝霞．中西方关于女性社会地位的理论综述［J］．社会，2003（12）

诗学研究及翻译类论著

1. Bassnett, Susan & Lefevere, Andre, ed. Constructing Culture: Essays on Literary Translation. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2002

2. Bassnett, Susan ed. Translating Literature. Great Britain: St Edmundsbury Press Ltd, 1997

3. Bassnett, Susan. Comparative Literature: A Critical Introduction. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993

4. Bassnett, Susan and Andre Lefevere, ed. Translation , History and Culture. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004

5. Dulac, Edmund. Rubaiyat of Omar Khayyam Rendered into English Verse by Edward Fitzgerald, With illustrations by Edmund Dulac. New York: Garden City Books, 1952

6. Gentzler, Edwin. Contemporary Translation Theories. London and New York: Routledge, 1993

7. Hermans, Theo. The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation. London and Sydney, 1985

8. Hermans, Theo. Translation in Systems: Descriptive and Sys-

temtic Approaches Explained. UK: St. Jerome Publishing, 1999

9. Newmark, Peter. A Textbook of Translation. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001

10. Lefevere, Andre. Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame. London and New York: Routledge, 1992

11. Munday, Teremy. Introducing Translation Studies. Routledge, 2001

12. Nord, Christiane. Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001

13. Snell – Hornby, Mary. Translation Studies: An Integrated Approach. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001

14. Stross, Brain. The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture [J]. The Journal of American Folklore. Vol. 112, summer 1999; pp. 254

15. Terhune, Alfred McKinley and Annabelle Burdick, FitzGerald, Edward, 1809 – 1883. The letters of Edward Fitzgerald. Princeton, N. J.: Princeton University Press, c1980. (Vol. 2, Mar. 20th, 1857)

16. Toury, Gideon. Descriptive Translation Studies and Beyond. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2002

17. （苏）巴赫金（M. M. Бахтин）. 巴赫金全集 [M]，第五卷，诗学与访谈. 晓河等译. 石家庄：河北教育出版社，1998

18. 蔡新乐. 外语之中才有诗——一次有关菲茨杰拉德的《鲁拜集》译文的批评及其历史遗留问题 [J]. 中国比较文学，2006 (3)

19. 崔永禄. 文学翻译佳作对比赏析 [M]. 天津：南开大学出版社，2001

20. 陈福康. 中国译学理论史稿 [M]. 上海：上海外语教育出版社，2000

21. 陈建中. 吴宓的译诗（上、下）[J]. 外语教学与研究，

1993（2、3）

22. 菲尔多西．列王纪选［M］．张鸿年译．北京：人民文学出版社，1991

23. 龚光明．翻译思维学［M］．上海：上海社会科学院出版社，2004

24. 辜正坤，史忠义．国际翻译学新探［C］．天津：百花文艺出版社，2006

25. 姑丽娜尔·吾甫力．译者的误读与误导——以欧玛尔·海亚姆诗歌的翻译为例［J］．中国比较文学．2006（3）

26. 郭建中．文化与翻译［M］．北京：中国对外翻译出版公司，1999

27. 郭建中．当代美国翻译理论［M］．武汉：湖北教育出版社，2000

28. 莪默·伽亚默．鲁拜集［M］．郭沫若译．北京：人民文学出版社，1978

29. 郭著章等．翻译名家研究［M］．武汉：湖北教育出版社，2005

30. 韩子满．文学翻译杂合研究［M］．上海：上海译文出版社，2005：15

31. 黑格尔．美学（第三卷下册）［M］．朱光潜译．北京：商务印书馆，1996

32. 柔巴依一百首［M］．黄杲炘译．北京：中国对外翻译出版公司，1998

33. 黄杲炘．从柔巴依到坎特伯雷——英语诗汉译研究［M］．武汉：湖北教育出版社，1999

34. 黄杲炘．菲氏柔巴依是意译还是形译——谈诗体移植及其他［J］．中国翻译，2004（5）：57～58

35. 《鲁拜集》［M］．黄克荪衍译．台北：书林出版有限公

司，1987

36. 勒内·韦勒克，奥斯汀·沃伦.《文学理论》［M］. 江苏教育出版社，2005

37. 廖七一等. 当代英国翻译理论［M］. 武汉：湖北教育出版社，2001

38. 廖七一. 胡适诗歌翻译研究［M］. 北京：清华大学出版社，2006：215

39. 林克难. 翻译研究：从规范走向描写［J］. 中国翻译，2001（6）

40. 刘重德. 文学翻译十讲［M］. 北京：中国对外翻译出版公司，1998

41. 刘宓庆. 文化翻译论纲［M］. 武汉：湖北教育出版社，1998

42. 刘士聪. 汉英·英汉美文翻译与鉴赏［M］. 南京：译林出版社，2002

43. 罗选民. 文化批评与翻译研究［C］. 北京：外文出版社，2005

44. 罗选民. 语言认知与翻译研究［C］. 北京：外文出版社，2005

45. 吕俊，候向群. 翻译学——一个建构主义的视角［M］. 上海：上海外语教育出版社，2006

46. 刘以焕.《鲁拜集》的汉译、英译兼论诗歌的翻译［J］. 外语学刊，1984（1）

47. 马红军. 翻译批评散论［M］. 北京：中国对外翻译出版公司，2000

48. 马祖毅. 中国翻译简史［M］. 北京：中国对外翻译出版公司，1998

49. 潘文国. 当代西方的翻译学研究——兼谈“翻译学”的学

科性问题［A］．译学新探．青岛：青岛出版社，2002

50. 欧玛尔·哈亚姆．柔巴依诗集［M］．张晖译．长沙：湖南人民出版社，1988

51. 彭利元．视阈的二度融合与典籍的二度翻译［J］．典籍英译研究（第一辑）．河北：河北大学出版社，2005

52. 单文波．英语习语比喻的民族性及其对翻译的启示［J］．湖北大学学报（哲学社会科学版），2004（5）

53. 施蛰存．鲁拜柔巴依怒湃［J］．读书．1991（10）

54. 孙会军．普遍与差异[M]．上海:上海译文出版社,2005

55. 孙艺风．视角阐释文化文学翻译与翻译理论［M］．北京：清华大学出版社，2004

56. 谭载喜．西方翻译简史［M］．北京：商务印书馆，2004

57. 王宝童．金域音——英诗声韵［M］．开封：河南大学出版社，2001

58. 王宏印．《红楼梦》诗词曲赋英译比较研究［M］．西安：陕西师范大学出版社，2001

59. 王宏印．英汉翻译综合教程［M］．大连：辽宁师范大学出版社，2002

60. 王宏印．《诗品》注释与司空图诗学研究［M］．北京：北京图书馆出版社，2002

61. 王宏印．意明笔透法障不参——《石涛画语录》英译问题探讨［J］．外语与外语教学，2003（1）：43

62. 王宏印．穆旦诗英译与解析［M］．石家庄：河北教育出版社，2004

63. 王宏印．英诗经典名译评析——从莎士比亚到金斯伯格［M］．济南：山东大学出版社，2004

64. 王宏印．文学翻译批评论稿［M］．上海：上海外语教育出版社，2006

65. 王宏印，李宁．民族典籍翻译的文化人类学解读——《福乐智慧》中的民俗文化意蕴及翻译策略研究［J］．民族文学研究，2007（2）

66. 王克非．翻译文化史论［M］．上海：上海外语教育出版社，1997

67. 王宁．文化翻译与经典阐释［M］．北京：中华书局，2006

68. 汪榕培，李正栓．典籍英译研究（第一辑）［C］．河北：河北大学出版社，2005

69. 闻一多．闻一多全集（三）［M］．北京：三联书店，1982

70. 谢天振．译介学［M］．上海：上海外语教育出版社，1999

71. 许宝强，袁伟．语言与翻译的政治［M］．北京：中国社会科学出版社，2003

72. 许均．翻译思考录［M］．武汉：湖北教育出版社，1998

73. 许钧等．文学翻译的理论与实践：翻译对话录［M］．南京：译林出版社，2001

74. 许均．翻译论［M］．武汉：湖北教育出版社，2003

75. 亚里士多德．诗学［M］．陈中梅译注．北京：商务印书馆，1996

76. 杨宪益．试论欧洲十四行诗基波斯诗人我默凯延的鲁拜体与我国唐代诗歌的可能联系［J］．文艺研究，1983（4）

77. 杨晓荣．二元对立与第三种状态——翻译标准问题的哲学思考［J］．国语，1999（3）

78. 杨晓荣．翻译批评导论［M］．北京：中国对外翻译出版公司，2005

79. 杨自俭，刘学云．翻译新论［M］．武汉：湖北教育出版社，1994

80. 杨自俭．译学新探［C］．青岛：青岛出版社，2002

81. 姚爱斌．对话体：朱光潜与巴赫金［J］．广西师范大学学

报（哲学社会科学版），2003

82. 衣俊卿．文化哲学——理性实践和实践理性交汇处的文化批判［M］．昆明：云南人民出版社，2005

83. 袁荻涌．郭沫若为什么要翻译《鲁拜集》［J］．郭沫若学刊，1990（3）

84. 乐黛云等．比较文学原理新编［M］．北京：北京大学出版社，2003

85. 张鸿年．鲁拜集［J］．国外文学，1986（3）

86. 张智中．异化·归化·等化·恶化［J］．四川外语学院学报，2005（6）

87. 赵纯伟．《论语》的文学语言［J］．鞍山师专学报，1988

88. 祝朝伟．构建与反思［M］．上海：上海译文出版社，2005

89. 朱光潜．诗论［M］．合肥：安徽教育出版社，2003

90. 朱立元．当代西方文艺理论［M］．上海：华东师范大学出版社，1997

附录一：关于《福乐智慧》英译本的四篇评论

美国学者罗伯特·丹柯夫的《福乐智慧》英译本 *Wisdom of Royal Glory: A Turko - Islamic Mirror for Princes* 1983 年出版，1985—1989 年共有四篇书评发表。其中三篇来自于美国学者，代表了美国东方学界和目标语读者的观点；一篇来自土耳其学者，在一定程度上代表了原作文化系统对英译的评价。这些评论对于《福乐智慧》研究以及其英译研究有非常重要的意义，特收入附录，按发表时间排列，供大家参阅。

I.

Review on *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*) *by Yūsuf Khāss Hājib A Turco - Islamic Mirror for Princes by Robert Dankoff*; *Journal of the American Oriental Society* > Vol. 105, No. 2 (Apr., 1985), pp. 356 - 357

"I found the Turkish speech a wild mustang" says Yüsuf Hājib—and he certainly succeeded in taming this mustang by caressing it, in his great Turkic epic *Kutadgu Bilig*, "The Wisdom of Royal Glory". This

work was written in the Karakhanid language, in the late eleventh century and handed over by its author to the ruling prince of Kashgar in 1070. Written in the epic meter mutaqārib, it is the first monumental poem on statecraft and wisdom in the Turkish language. The author knew that "the Turkish princes are the finest in the world" (line 276) and thus they deserve to have a poem discussing the duties and rights of princes.

Robert Dankoff has translated the poem into fluent, enjoyable English prose and has provided it with an introduction which traces the genre of "Mirror for Princes" back to ancient Egypt, as he also tries to disentangle the different influences that have worked on this poem. The four heroes, King Rising Sun (Justice), vizier Full Moon (Fortune), and his son Highly Praised, the sage (Intellect), as well as the ascetic Wide Awake (cf. Yaqzān in the Avicennian tradition), man's last end or as it is translated elsewhere, "Contentment", discuss the duties of man in this world, Wide Awake representing the early ascetic Sufi attitude of renunciation.

Yūsuf Khāss Hājib's goal was to instruct the ruler of his duties thanks to which "the wolf walked together with the lamb" (line 460), an eschatological formula always used in classical Persian literature for the just ruler. He teaches him to show justice to all his subjects, and not spare money for the army, because these two are the pillars of the state. The poem contains very interesting descriptions of the medieval ideal of statecraft and offers remarkable comments on the offices of the vizier, the chief cook, and other members of the community, including physicians, astrologers (the author is well versed in astrological terminology), craftsmen, etc. For a lover of Persian poetry, who is used to seeing the adorable "unbearded cupbearer" as a standard figure, it is surprising if not amusing to see that Yūsuf Khāss Hājib advocates too that the sāqi should

be beardless "to guard the drink from any hairs or specks", which certainly smashes many a romantic notion. We learn about the customs in dining (and apparently the author has some reason to warn people of gluttony and of drinking too much!) and learn that he, too, thought that "daughters are best when they are not born or on the bier", an idea expressed almost verbatim by his younger contemporary Sanā'i in Ghazna. Yūsuf speaks of the old Turco – Persian custom of providing the parting guest with "tooth – rent", a gift one offers because the guest, by eating one's food, has diminished his teeth, and despite its numerous clichés, the book offers many an insight into the daily life of the higher classes in eleventh century Central Asia. Besides, the poetical language is remarkable. Not only does Yūsuf use traditional forms like the threefold visit to Wide Awake, but it seems to me that Highly Praised does not go by chance to his brother Wide Awake in the fortieth chapter: the period of waiting and preparation is finished, and the spiritual path can begin. The use of the old topos of uhi sunt (line 47 10ff.) is as classically Arabic as his beautiful descriptions of nature, especially at night, are typically of Persian poetry, and one reads with delight the colorful comparison "alert as a magpie and far – sighted as a raven on the cliff, sleepless at night like the owl" (p. 115).

But what is the meaning of the poem? Highly Praised has been interpreted (although Dankoff refutes this idea) as Muhammad, which would be the correct translation of his name, and in the end he teaches the King the necessity of following the shari'a; using, if necessary, jihād: and to look well after the ulamā' and the muḥtasib, the market inspector. The end of the poem proper is a remark on the role of ṣahr, "patience", and shukr, "gratitude", a topic which was apparently widely discussed in Eastern Iran in that period (s. Qushairī, Sanā'ī, Ghazzālī). An inter-

esting part of the poem is also the rather brief naʿt in honor of the Prophet, who is praised because "all his care was for his community".

The poem thus combines general, specifically Islamic, and Sufi, or rather, ascetic trends. If one is very daring one may see in the plot the development of the King from pre – Islamic reliance on Fate through the teachings of Muhammad to Islam, softened by the ascetic ideals of early Sufism (which, in turn, had taken into itself some Buddhist influences, especially in the area were the epic was composed). The combination of prophetic and mystico – ascetic piety is reminiscent of Sanāʾī's verse, and is also similar to the tenets of the Naqshbandiyya, whose forefathers lived in Central Asia; the ideal of the khalwat dar anjuman, "solitude even in the multitude" is close to the attitude which the king finally achieves. This is only a conjecture, but would be in keeping with the somewhat sober character of early Central Asian Turkish Islam.

The poem closes with a complaint about the changing times.

Dankoff has added a useful vocabulary, in which I missed only the expression "reddish face". Persian surkh rū, which also means "honored". The book is a joy to read, and offers not only another example of the genre of *Fürstenspiegel* but allows us an insight into the daily life at a Turkish court in the Islamic Middle Ages.

ANNEMARIE SCHIMMEL
HARVARD UNIVERSITY

II.

Review on *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*): *A Turko – Is-*

lamic Mirror for Princes by Yusuf Khass Hajib; translated by Robert Dankoff. Speculum > Vol. 60, No. 3 (Jul., 1985), pp. 735 – 757

Books of advice to rulers took many forms in medieval Islamic society. Religious figures, administrators, and rulers all contributed to the genre. Consequently scholars have resorted repeatedly to these books for insights into political and social issues. The Siyāsatnāmeh (Book of Government) of the famous vizier Nizam al – Mulk, the anonymous Kitāb at – Tāj (Book of the Crown) with its treasure of anecdotes about pre – Islamic Sassanid kings, and the *Qābūsnāmeh* (Book of Qabus) named for an Iranian ruler who wrote it for his son are among the best – known titles.

Robert Dankoff's translation of one of the least studied but most important mirrors, written as a didactic allegorical poem, is therefore a noteworthy event. Medievalists interested in Islam have hitherto infrequently referred to the *Kutadgu Bilig* because it is written in the little – known eleventh – century Turkic dialect of the Karakhanid dynasty of Kashghar and Balasaguun in central Asia, the earliest Islamic dynasty to have a Turkish cultural base; only a handful of Turkologists understand the language in which Yusuf the Privy Chamberlain (Khāss, Hājib) composed this work in 1069. Others have had to resort either to the modern Turkish translation or to a German translation of 1910.

So it seems likely that Dankoff's translation will become the standard text of this work not only for general readers but for specialists on medieval Islam as well. This being the case, it is fortunate that the work has been carried out by so highly qualified a scholar. Dankoff's prose rendering of Yusuf's poetry is eminently readable; and although this reviewer cannot testify to its linguistic precision, Dankoff has devoted his career to

early Turkish Islamic culture and is the preeminent American scholar in this field.

In the allegorical structure of the work the king is named Rising Sun and stands for justice. The vizier is Full Moon and represents Fortune. Highly Praised, the sage personifies wisdom, and Wide Awake, the ascetic, symbolizes man's last end and speaks for Sufi mystical ideas that enter into the later parts of the poem. Most of the themes addressed are drawn from the repertory of other mirrors for princes, but historians will regret the near absence of the specific historical illustrations of ideals and maxims so common in certain other works. Their absence, on the other hand, makes this mirror more accessible to nonspecialists and renders it eminently suitable for comparative literary or cultural study.

Dankoff's introduction is brief but sufficient. It covers literary and historical background, prosody, philosophy, themes and structure, and intellectual sources, including consideration of possible Greek and Buddhist influences. In short, this is an exemplary translation that should prove useful and entertaining to specialist and nonspecialist alike.

RICHARD W. BULLIET
Columbia University

III.

Review on *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko – Islamic Mirror for Princes* by Yusuf Khass Hajib; translated by Robert Dankoff. International Journal of Middle East Studies. Vol. 17, No. 4 (Nov., 1985), pp. 577 – 579

In the year 1069, one Yūsuf, a Karakhanid Turk from Balasaghun (now in Kirghiz SSR, precise location unknown) then living in Kashghar, completed a work entitled *Kutadgu Bilig* (thereafter KB), which he presented to the reigning prince of Kashghar. As a reward he was made a Privy Chamberlain (Khāss Hājib). Although the work apparently enjoyed more than a little fame and circulation over a wide area in the decades following its completion, it eventually faded into obscurity and was forgotten. Today only three manuscript copies are known to exist. (Turk Dil Kurumu [Turkish Language Society] has published facsimiles of all three copies: *Kutadgu Bilig: Tipkbasim.* Vol.: *Viyana nüshar*: vo. l. I I: *Fergana nushasr*; V ol. I I I: *Misir nüshasr* [Istanbul: Alaeddin Kiral Basimevi, 1 942and 1943].)

The Western world first learned of the work's existence in 1823, when von Hammer – Purgstall found one of the manuscript copies in Istanbul. In the 160 years since, two other manuscript copies have been found (one in Cairo, the other in Ferghana) and various scholars, including such noted Orientalists as Radloff and Vambery, have written about the work. The full text of the KB., however, became widely available only in 1947, when the Turkish scholar Resid Rahmeti Arat published a critical transcription based on the three extant manuscript copies (R. R. Arat, *Kutadgu Bilig* I: *Mrtin* [Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 19471). He followed this up in 1959 with a translation into modern-Turkish (R. R. Arat, *Kutatlgu Bilig* II: *Tercüme*]. [Ankara: Turk Tarih Kurumu Basimevi. 1959]; a second edition was published in Ankara in 1974). This still left the KB inaccessible to Western scholars save the handful able to read either Karakhanid or modern Turkish. Robert Dankoff, Associate Professor of Turkish at the University of Chicago, has now come to the rescue with this translation into English of the complete

text of the work.

The KB, according to Dankoff, can be considered the oldest monument of Islamic Turkish literature. It is written in Karakhanid, or Middle Turkish, which is substantially, he asserts, the language of the Orkhon inscriptions; of the translation literature in Uighur Turkish, mainly of Buddhist content; and of the later eastern Turkish literature known as Chaghatay. Yūsuf wrote his work in rhymed couplets—it runs to more than 6, 600 lines divided into 85 chapters. The first 11 of these deal with various miscellaneous subjects, with the story proper beginning with Chapter 12 at line 398.

In content, the KB is similar to other Islamic mirrors for princes (including the more widely known *Qābūs - nāmeh*, *Siyāset - nāmeh*, *Niṣīḥat al - Mulūk* and the like) —that is, it contains advice to the ruler on how he should govern, how he should treat the various classes of his subjects, the qualities he should seek in the men he appoints to the various leading positions in his government, etc. It unfolds in the form of dialogues between the four principal characters: Rising Sun (Kün Toġdı), the king, who represents Justice; Full Moon (Ay Toldı), the vizier, who represents Fortune; Highly Praised (Ögdülmiş), Full Moon's son and successor, who represents Intellect (or Wisdom); and Wide Awake (Oḍġurmıs), an ascetic, who represents Man's Last End. The first part—Chapters 12 - 38—presents relations among the first three and deals primarily with traditional mirror - for - princes themes, mainly, in Dankoff's judgment of Iranian inspiration. The remainder of the work centers on the opposing character of Wide Awake and introduces themes relating to Sufism, or Islamic mysticism.

Professor Dankoff argues that the work can also validly be described in allegorical terms: Justice, to be exercised properly, requires the help

of Fortune. Wisdom and "the End", or what we might call Religion. Justice (King Rising Sun) first enjoys the services of Fortune (Full Moon). But Fortune is always unreliable and Full Moon dies. Justice then finds Wisdom (Highly Praised), who becomes his most steadfast servant. Still Justice is not satisfied, he also desires the counsel of "the End" (Wide Awake). But worldly and otherworldly concerns are not easily reconcilable. In the end, Wide Awake too dies, leaving Justice with Wisdom alone to help administer the realm.

In Dankoff's view, Yūsuf was undoubtedly influenced by Firdawsi author of the *Shāh-nāmeh*, in his choice of verse pattern (Arabo-Persian *mutaqārib* meter) and also tried with some measure of success, to do for Turkish tradition what Firdawsi had done for the Iranian, that is, to establish its place alongside the Arab tradition within the larger framework of Islamic culture. These points and others Professor Dankoff discusses in his lucid, well-reasoned Introduction, which includes the following rubrics: Characterization of the Work; The Karakhanids and Turkish Culture; The Major Structure of the Work; Mirrors for Princes: A Survey Up to the Eleventh Century; Appeals to Authority; Persian Calques; Greek Wisdom; Buddhism; Suffism; Solitude versus Society; Analysis and Interpretation of the Work; and Text and Translation.

Professor Dankoff has based his translation on Arat's critical edition (I: *Metin*) and provides line numbers throughout the translation so that anyone wishing to do so can compare Dankoff's translation with the original text as given in Arat's work. He has chosen to translate into prose rather than verse, except in the case of some 198 quatrains appearing in the text which Yūsuf attributes to unnamed poets, rulers, and philosophers. (Dankoff argues, on page 10, that the quatrains are clearly unattributed because Yūsuf himself wrote them.) The translation, Dankoff

notes, should not be considered a verbatim one. "I have mainly aimed at coherence and readability···Thus, while not omitting anything germane to the meaning that Yūsuf was trying to convey, I have not hesitated to omit inconsequential line - fillers; to transpose words and phrases and, occasionally, entire lines; to abbreviate where Yūsuf is wordy and to expand where Yūsuf is obscure." The result of Dankoff's efforts and methodology is a superb work, which, by any standards, is a valuable contribution to Middle Eastern scholarship. It is difficult to imagine how his work could be improved upon. The Introduction and the translation, as well as the Notes relating to both, attest to the translator's knowledge and scholarship. Dankoff also fully achieved his goal of readability, for the translation reflects his skill as an English stylist, and his choice of words and his sentence structures are all felicitous. Thus the work can be read with pleasure not only by Middle Eastern scholars, who should be interested in this early example of Islamic Turkish literature, and by political scientists, who should be interested in this hitherto unavailable mirror for princes, but also by those ordinary individuals who simply enjoy reading well - written English. I have no hesitation in urging members of all three groups to rush out and buy a copy. They will be missing something worthwhile if they do not.

ROBERT DEVEREUX
Falls Church Virginia

IV.

Review of Robert Dankoff, *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bil-*

ig): *A Turko – Islamic Mirror for Priness.* By YUSUF KHASS HAJIB, translated with an introduction and notes by Robert Dankoff. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 281. In: Journal of Near Eastern Studies, The University of Chicago, Vol. 48, No. 1 (January 1989): 68 – 70.

The book under review is a translation of *Kutadgu Bilig*, the oldest monument of Islamic Turkish literature, dating from the eleventh century. *Kutadgu Bilig* is a long didactic poem consisting of more than 6, 500 couplets. Its language is the so – called Karakhanid Turkic, which may well be regarded as a continuation of Old Uighur, the language of the Manichaean and Buddhist works of the ninth and tenth centuries.

Kutadgu Bilig has come down to us in three manuscripts. The oldest of these copies is the Fergana manuscript, which was probably written in the thirteenth century. The Cairo manuscript seems to have been copied in the fourteenth century. The third copy of *Kutadgu Bilig*, the Herat or Vienna manuscript, is in the Uighur script and was copied in the fifteenth century, more precisely in 1439. This manuscript was obviously copied from a manuscript in the Arabic script and contains many errors.

The critical edition of *Kutadgu Bilig* was published by Resid Rahmeti Arat in 1947.① In 1959, Arat also published its translation into modern Turkish.② Dankoff's English translation is based on Arat's critical edition of the text. Dankoff has also made many (about 150) corrections to Arat's edition. It should be noted, however, that some of the textual mistakes in the edition of *Kutadgu Bilig* had been corrected by Arat himself in his translation of the text into modern Turkish. Thus, for exam-

---

① Resid Rahmeti Arat. *Kutadgu Bilig*, I: *Metin* (Istanbul, 1947).

② Resid Rahmeti Arat. *Kutadgu Bilig*, II: *Tercüme* (Ankara, 1959).

ple, the word *iki*, "two", in the second line of couplet 50.

iki kadin erdi küdegü iki
bular erdi ödrüm hudunda iki

was corrected by Arat as *yigi*, "the best of", for he translated the second line as follows: "Bunlar halkln en iyisi ve seçkīnī idi," "Thesewere the best and choicest of people."①

Some of Dankoff's corrections are based on the different readings suggested by the late Sir Gerard Clauson,② and two of them on those offered by S. Tezcan.③ Most of the corrections, however, have been made by the translator himself.

The corrections made by Dankoff in the text of *Kutadgu Bilig* are very important, for they make many vague lines or couplets clearer and more meaningful. Thus, for example, the second line of the couplet 86 reads as follows in Arat's edition:

bulit kökredi urdi nevbet tuġi
yaşin yaşnadi tartti haḳan tuġi

Arat translated this couplet into modern Turkish as follows: "Gök gürledi, nevbet davulunu vurdu; şimşek çaktı, hakanın tuğunu çekti" (Arat, 1959, p. 18). Dankoff rightfully corrects the word tuġi, "his

① Ibid., p. 15.

② Gerard Clausion, *An Etymological Dictionary of Pre – Thirteenth Century Turkish* (Oxford, 1972).

③ Semih Tezcan, "*Kutadgu Bilig Dizini üzerine*," *Türk Tarih Kurumu – Belleten* 45 (1981): 23 – 78

standard", of the second line as tiġi, "his sword," and translates the line as "lightning flashed, brandishing the Khaqan's sword" (p. 42). The Herat manuscript has tuġi, but the Fergana manuscript has tīgi instead of tuġi. Although the expression tuġ tart –, "to unfurl the standard," is as normal and common as the expression tīġ tart –, "to draw the sword" (cf. Turkish *kılıççek* – id.), the word in question should be *tīġi* (*better tīġi*), as suggested by Dankoff, for the likening a drawn sword to lightning is a more appropriate simile, implying also the quickness of the action. Besides, the couplet (no. 80) which immediately follows, which reads

biri kında çıktı sunup il tutar
biri küsi çavı ajunka yeter (*couplet* 87)

"The one, brought out from its scabbard, is held forth to conquer the realm; the other, spread his fame and repute throughout the world" (Dankoff, P 42)

Makes it clear the word under discussion is tīġi, "his sword".

Another such correction is the one made in the following couplet:

öküş sözde artuk asiġ körmedim
yana sözlemişte asiġtulmadim (*Arat*, 1947, *p.* 34).

Arat translated this couplet as follows: "Çok sözden fazla fayda görmedim; ama söylemek de faydasiz de ğildir" (Arat, 1959, p. 23). Dankoff makes two corrections in the second line: (1) *tulmadim* should be replaced by *bulmadim*; and (2) yana sözlemişte should be understood as "in repetition", not as ama söylemek de ("but to talk…").

Dankoff's translation of the couplet reads as follows: "I see no great profit in verbosity, nor do I find advantage in repetition." (p. 45) There is no doubt that Dankoff's interpretation of the couplet in question is correct. The Herat copy has tadig körmedim, "I found no taste," as the last two words of the second line, and the word read tụlmadım by Arat may well be read bulmadım, for the first letter has no dots over it in the Fergana manuscript. Besides, the verb tul -, which means "to hit, push" (cf. MK *er topıknı adrı bile tuldı*, "the man hit the ball with a stick"), would be out of place in this context.

These corrections and many others such as these clearly show that Robert Dankoff has an excellent knowledge of Karakhanid Turkic. In fact, Dankoff has also proven his knowledge in the translation of Maḥmūd al - Kāsġarī's *Dīwānu luġāt al - turk*, an edition in which many previous reading mistakes have also been corrected. ①

Dankoff shows his proficiency also in the translation of the work. One should remember that to translate a work such as *Kutadgu Bilig* into English or into any other modern language is by no means an easy task. Dankoff has carried out this extremely difficult job with great success.

In translating *Kutadgu Bilig* into modern English, Dankoff has mainly aimed at coherence and readability (Introduction, p. 34). He has not hesitated to omit inappropriate line - fillers and to transpose words and phrases and sometimes entire lines. He has also made some additions in order to produce a more coherent and readable text but has abstained from using "edantic parentheses and brackets" thinking that "they would only serve to distract the reader from the sense".

---

① Robrt Dankoff (In collaboration with James Kelly), Mahmūd al - Kāsgarī: Compendium of the Turkic Dialects (Cambridge, 1983, 1984, 1985).

Dankoff's style is very clear, fluent, and refined. He has deliberately abstained from using archaic words and forms, a method which some translators choose in order to reflect the archaic language or style of the original text. Here and there, however, Dankoff uses archaic or poetic words such as "hearken", "doff", "don", etc.; but he chooses such words only for making his sentences measured and harmonious, i. e., for rhetorical purposes, thus trying to reflect more or less the musical effect of the original text. Indeed, Dankoff very often makes use of alliteration in his prose, a device which is frequently used by Yusuf Khass Hajib: "A zephyr came wafting from the east …" "as balmy breezes banished stodgy winter," "Sol came back to his starting-place," "Countless kinds of flowers…" "Zephyr sprang up carrying the scent of cloves, and all the world was suffused with musk", "Now ducks and geese, swans and wild swallows cover the sky, cackling and swirling up and down," "Kökiş and crane cry out in the sky with echoing calls," "but now I have doffed my widow's weeds and donned a gown of white ermine" (pp. 41, 42, etc.).

In *Kutadgu Bilig*, there are many quatrains distinguished only by their rhyme scheme (aaba). Dankoff has successfully rendered these quatrains into verse, changing their rhyme scheme into abcb. He has necessarily taken great liberties in the translation of these quatrains. Nevertheless, he has striven hard to remain faithful to the original. To give an example, I have chosen the following quatrain from Kutadgu Bilig:

iv̇e kirme işke ṣabır ḳıl serin
iv̇e kılmılş işler ökünçi yarın
ḳamuġ işte iv̇me serin öz tutun
serinse bulur ḳul bu beglik ḳurın (*Arat*, *p.* 74).

This quatrain can be translated as follows: "Do not start working with haste, be patient; for works done hastily will bring sorrow tomorrow. Do not be hasty in any work, be patient and hold yourself; if a man has patience, he will find the rank of lordship." Dankoff has rendered this quatrain into verse successfully:

Be hot and hasty and you'll get
Regret and sorrow;
Be calm and cool and you'll become
A prince tomorrow (*pp.* 58 – 59) .

As can be seen, Dankoff is not only a capable translator, but he is also a skillful versifier. In the introduction of his book, speaking of his translation, Dankoff quotes the following saying from Dr. Johnson: "A translator is to be like his author; it is not his business to excel him." (p. 34) It would not be an exaggeration to say that the translator of *Kutadgu Bilig* has failed to abide by Dr. Johnson's advice and has improved the author of this medieval Turkic work.

TALAT TEKIN
Hacettepe University
Ankara

附录二：罗伯特·丹柯夫《福乐智慧》英译本导言（译文）

导 言

一、作品特征概述

伊斯兰—突厥文学史上最古老的文学巨著——《福乐智慧》是一部具有君王镜鉴传统的长篇劝诫诗，其故事情节主要以对话形式展开。作品的语言当属喀喇汗语或中古突厥语，大体上与8世纪以来发现于蒙古国鄂尔浑地区石碑上的突厥语铭文相同；同时也与以佛教内容为主的大量翻译文献所使用的回鹘突厥语以及稍晚时期繁盛的东突厥伊斯兰文学—察合台文学所用的语言基本相同。

作为突厥—伊斯兰长达900年历史上第一部重大文学作品，《福乐智慧》与《神曲》，以及与我们的主题更接近的《王书》都极为类似。在1010年成书的《王书》中，菲尔多西成功地给伊朗传统穿上了一件适合于表达伊斯兰情感的波斯新装。《福乐智慧》的作者优素甫，毫无疑问在韵律式样的选择上（阿拉伯—波斯木塔卡里甫格式——见下文“文本与翻译”），以及史诗风格倾向方面

均受到菲尔多西的影响。除此以外，如同菲尔多西对待伊朗传统那样，优素甫成功对突厥传统作出贡献，即在更大的伊斯兰文化框架内建立起具有与阿拉伯传统并驾齐驱地位的突厥传统。不过他们采用的方法不同，结果也因之而异。菲尔多西把伊朗史诗翻译成伊斯兰—波斯文学形式。优素甫则选择了他在阿拉伯及波斯文学中找到的伊朗—伊斯兰治国理想作为起点，而不是突厥传说和英雄冒险故事的传统（当时也存在的），他的目的是为这些治国理想在内亚突厥文学遗产中找到新的安居之所。换句话说，他想要证明突厥的忠君和智慧传统可以与阿拉伯及伊朗传统相匹敌，或更胜一筹，并且可与伊斯兰传统相媲美。他实现这一目的的方法是引用当权人物的箴言。突厥君王（如突厥可汗、乌都犍伯克、伊犁大汗等等）以及许多突厥诗人（但均未提及姓名）关于智慧的箴言、谚语散布于全诗。

此类智慧箴言在突厥语中称为“bilig”，而诗的标题中另一词包含“kut”，意指“福运”或“统治能力”，因此标题的意思是“带来皇室昌荣和福运的智慧”，优素甫的意图是为他的庇护者提供一面反映宫廷生活的镜子，在充满机遇与不安定的时代指导他的行为，以确保他成功地统治。如此一来优素甫也为我们提供了一面镜子，从中看到那些中亚突厥人在他们伊斯兰教传入初期的政治文化生活。

喀喇汗王朝与回鹘文化。喀喇汗突厥人于10世纪中叶转而皈依伊斯兰教。他们统治中亚，公元999年后统治了整个七河地区。在中亚他们有两座重镇：一是喀什（今中国新疆维吾尔自治区境内），一是巴拉沙衮（今苏联吉尔吉斯斯坦共和国境内，确切位置不详）。优素甫原居巴拉沙衮，1069年，或1070年来到喀什，将《福乐智慧》献给当地统治者桃花石布拉格汗。作为奖赏，他被封为近侍臣（哈斯·哈吉甫），并因此封号而闻名。

到11世纪，三个种族的突厥王朝，即喀喇汗王朝、伽兹尼王

朝和塞尔柱王朝夺取了伊朗萨曼尼王朝及布依德王朝的统治权，在伊斯兰教政治生活中占据主导地位。

在政治上，最终是塞尔柱王朝赢得了在伊斯兰中心领土上的胜利，仅仅将阿富汗和印度地区留给伽兹尼王朝，而喀喇汗朝则沦为四分五裂的中亚弱国，后来到了12世纪被异教的喀喇契丹所吞没。

在文化上，正如一个世纪以前萨曼尼王朝在穆斯林伊朗人中的地位一样，喀喇汗王朝在穆斯林突厥人中扮演着重要角色。伽兹尼王朝和塞尔柱王朝则相反，他们支持伊朗文化而不是突厥文化。例如，费尔多西的《王书》正是在伽兹尼王朝时期完成的，而这本书是在萨曼尼王朝就开始创作的。

喀喇汗王朝是多部落组成的部落联盟，特别包括了可汗统领的葛逻禄部和炽俟部。可汗们仍然保留着部族统治和统治尊严这一内亚传统。在这一方面，他们与塞尔柱王朝和伽兹尼王朝不同，塞尔柱王朝是一帮流寇建立的，而伽兹尼王朝则是奴隶建立的。喀喇汗人认为他们的祖先可追溯至阿里甫·艾尔·同俄。他们认为阿里甫·艾尔·同俄与伊朗的大敌阿芙拉茜亚普是同一个人（参见KB 276—280）。他们发展了突厥语，并且持续使用被他们称之为“突厥”文字，现今我们称为回鹘语的文字。伟大的突厥语方言词典学家穆罕默德·喀什噶里，在与《福乐智慧》同时期的《突厥语大词典》中记录了大量各个部落、种族和宫廷的传统习俗。穆罕默德·喀什噶里和优素甫·巴拉萨衮的这两部著作标志了突厥—伊斯兰文学文化传统的确立，一者属语言学研究领域，记叙民族知识；一者属统治知识领域，综合了内亚传统与伊斯兰教价值观。然而，或许是由于11世纪后，喀喇汗王朝的政治式微，威望日减，这两部著作不再作为阐述突厥伊斯兰文化的依据了。没有出现一个突厥族的“菲尔多西”来赞颂前伊斯兰时期阿里甫·艾尔·同俄的功绩。从现存的三个抄本可以推断《福乐智慧》的确曾风靡一时，甚至到更晚的帖木儿时代也是如此。但它从未作为突厥伊斯兰文化的

研究基础，或是模仿之作，而对比之下，波斯的《卡布斯书》在14、15世纪曾五次以上被译为奥斯曼突厥语。当奥斯曼王朝和帖木儿王朝真正创造出伟大的突厥—伊斯兰文化时，那已经不再是与喀喇汗朝两座不朽文化丰碑建立在同一基础之上的文化了。

二、作品主要结构

在作品的开始，优素甫就表明这部作品以四个抽象的原则为基础，每个原则分别由四个主要的人物来代表。如下：

名字　　　**职位**　　　**寓意**

日出　　　国王　　　公正

（突厥语：kün Togdi）

（词义："太阳升起来了"）

月圆　　　大臣　　　福运

（突厥语：Ay Toldi）

（词义："月圆了"）

贤明　　　圣人　　　智慧（或知识）

（突厥语：ögdülmiş）

（词义："受到赞扬"）

觉醒　　　修道士　　　人之来世（归宿）

（突厥语：Odġurmis）

（词义："觉醒的"）

作品的前半部分叙述了日出、月圆和贤明三个人物间的关系，以传统的君王之鉴为主题，主要受伊朗传统的影响。后半部分集中在相反立场的人物觉醒身上，同时，引入了苏非主义或伊斯兰神秘

主义相关的宗教主题。这篇导言的随后部分将提供一些有关背景知识，并对《福乐智慧》中主要的观点作来源分析。其后是简短的文学分析及文本阐释，从中读者将能对著作内容总体情况有更多了解。

三、君王之鉴——11世纪前的全面考察

就11世纪后半期喀喇汗王朝微妙的政治形势而言，当时的文学巨著以君王之鉴的形式出现是合适的，“君王之鉴”是西欧人命名的一类文学，事实上也是一种普遍的文学类型。最广义地讲，就是“关于如何统治的谏言”，它与其他的文学类型不同，但也有交叉部分：一方面是常规礼仪的教导，另一方面是政治哲学。它属于口头和书面“智慧”的大范畴；正如前所示《福乐智慧》是综合突厥内亚与伊朗—伊斯兰两种不同智慧传统的尝试。

我们发现，凡有专制统治传统的地方都有君王之鉴的文学形式。在古代近东，在中国、印度、伊斯兰近东，古希腊专政以及中世纪的欧洲都不缺乏这样的例子。这一文类的盛行要归因于这种文学形式在专制社会中的功能：它体现一种保守的传统；它确保政权的平稳交接；在面临国家统治危机时，比如王朝更迭、外来威胁或者内部叛乱等，它尤其能发挥功用。

关于君王之鉴文学尤值一提的是它们不论时间与地点的不同而体现出的统一性。一般的形式是直接发言，通常由一位大臣或谏臣对他的统治者讲述，或者统治者对自己的继承人讲述。在此类文学中，主要倾向总是现世的，而来世的忧虑总是让位于现世的目标：稳定、繁荣、威望。从一开始就提出现实政治的主题，这比马基雅弗里（Machiavelli）的逻辑推理要早得多。

下面是典型的实例：

不要行恶，因为容忍即是善行；在你的爱中建立你永

恒的丰碑。

使你的主人更伟大，这样他们才能实施你的法律……所谓伟大是指伟大者拥有伟大的追随者，勇敢是指一位国王对领地的统治，高贵是指一个人拥有财富和权势。

在你的朝中要讲真话，使得世间的尊贵之人能尊敬你，因为君王的名望来自于正直和诚实；朝中正殿的正直能激发朝廷后宫之人的尊敬。

行事公正可使你长寿于人间……要警惕不能乱罚无辜；不要杀戮，因为它也不会与你有益，但要用皮鞭和牢狱来惩罚，这样，这个世界国土才能安定有序……

这实际上是已知最早的此类文学的例子之一；是埃及法老对他儿子的教诲，时间约为公元前22世纪。

在古代近东，给统治者的谏言涉及很多论题：如何治理朝廷，如何处理与其他朝廷的关系，以及如何对待使者，正义的实施，对忠诚贤良之才的需求，军队控制；同社会各阶级、阶层的关系；建立慷慨大度的声誉；良好的语言及餐饮礼仪，如何选择好妻子并经营家庭。此类文学总是保持着对福运变幻无常的警惕，因此通常包括从属地位的人该如何处世和如何以各种手段谋生的忠告。所有这些主题在后来近东、远东及西方的劝诫作品中都很普遍。

尽管首先要面对的是实际的、现世的问题，但是精神的来世的动机也存在。因为此类文学的主要目标之一就是宣扬君王的意志，并且通常这意志有着宗教基础，巴比伦有条谚语讲到：“人是上帝的影子，奴隶是人的影子，君王则是神灵的代表。”太阳和影子的意象是普遍意象。君王即是上帝在地球上的影子，也是他臣民的福荫（保护伞，参见《福乐智慧》451双行）。君王还是太阳，发射出光芒，也就是说他用正义在地球上确立法度，在混乱中创立秩序。在巴比伦，众神选择了汉漠拉比，正如他在《法典》中所写的

那样："在地球上建立法制，毁灭邪恶之人，那样便没有恃强凌弱，因此我应当像太阳般对付那些乌合之众，为地球带来光明，为人类创造幸福。同样，在埃及，君王统治总是与升起的太阳联系在一起，正如在《撒母尔记》（Ⅱ23；3—4）中大卫王的遗言中所说，"统治者必须公正，敬畏神，他必像日出的晨光般，如无云的清晨"。

《旧约全书》也提供了明确的相反倾向：国王地位下降了，因为最高统治权只属于上帝（这一观念，日后在伊斯兰教以及中世纪教会极有影响）。《撒母尔记》（I，8）中警告那些对国王大声叫喊的以色列长老们：国王可以令你们的儿子充军，也可让你们的女儿做他的仆人，可以占有你们的土地和庄稼，征收苛税，并强制你们劳作，这是君王之鉴的反面例证，这些都是一个国王不该做的！

典型的近东王权观念，出现于公元前6世纪居鲁士建立的第一个世界帝国阿契美尼德王朝，又称波斯帝国。（这在《圣经》中也有所体现，我们发现在《以斯拉记》〔1：2〕中允许犹太人返回的条令开头写道："如此，居鲁士说：耶和华天上的神已将天下万国赐给我。"）依据这种古老的观念，国王其人是神圣而不可侵犯的，他神圣血统表现在他传奇的出生和他周围的意象体系：他是"太阳和月亮的兄弟，他的名字在众星之中"。他在地球上的神圣地位表现在宫廷仪式和皇族徽章上。国王是宇宙的主宰者，七界的主和时代的最高统治者。他是和平的太阳之王或好战的月亮之王。他是和平与繁荣的保护神，给人们带来幸福和财富。他由火元素铸成，辉煌的光环和火轮是他的象征，就如同他的福运和神授特权—皇族的福运。只要光环在则国家昌盛，不在则国运危难。

一些古代希腊人对波斯的帝国制较为赞赏，其中最值一提的是公元前4世纪赞诺芬。他写了一整本书向希腊人讲解在居鲁士统治时期波斯成功的政治制度（赞诺芬《居鲁士的教育》）。再早些时候，就已经有过一部不同寻常的劝鉴作品——《希洛多德传》（I，

96及其后诸页)，与米底亚人的崛起有关，作为描写波斯帝国由居鲁士统治的序曲。希洛多德用理性和社会学术语阐述国王的权力。米底亚王狄奥塞斯首先因公正而在自己国民中赢得了声望，然后又用计登上了王位，接着为自己修建宫殿和私人花园，确立了一套宫廷礼仪制度，在他的新首都开始执行公正法度。他还派遣间谍，保证一定的军事力量，并凭借策略性征战，扩大了自己的国土。

希腊当地的学者中，最有影响力的政治思想家包括同样生活在4世纪的艾索克拉底。在写给国王尼古拉斯·居鲁士的论辩中力劝专制者以理性实现公正；当然还有柏拉图，他将这公正的理想概念发展为社会和谐观。亚历山大大帝极力将波斯和希腊两个传统结合在一起，成为后来统治者们效仿的典范。最后，我们在希腊史学家普卢塔克的“写给无知的国王”中找到了或许是古典近东思想在西方文学中最早的反映，即好的君王是上帝的化身。正如上帝让天空中有太阳和月亮来象征他的力量和荣耀，君王作为上帝的代表，光辉照耀人间。

让我们来总结一下，在后来劝鉴作品占主流的三个主要古代政治思想流派，特别是分析在这三种不同的传说体系中国王与福运、公正有何种联系。

首先，在近东统治思想结晶的波斯，国王是福运与公正的体现，他施行公正，正如太阳散发光芒，并且他的荣耀之光象征着国家的福运。

其次，在希腊，公正被认为是社会和谐，并由一位公正的王来维持。而国王则像任何一个普通人一样，受制于无常的运气，而无法掌控福运。通常这些观念被赋予有寓意的形象，这在西方文学艺术中很常见。狄刻女神（或忒弥斯女神）象征着公正的法度，她的形象为手握宝剑坐在三条腿的凳子上，而坦喀斯女神代表着福运，她双目失明坐在一个圆球上。

最后是神权政治传统，其代表是犹太教及其后的一神论宗教，

即基督教和伊斯兰教。国王听从于上帝的意志，上帝意志事实上代替了无常的命运。如果国王按上帝的意志来治理国家，他就是公正的。

以上这些思想潮流在萨珊王朝时期得以融合，其后则体现于伊斯兰帝国传说。在前伊斯兰及伊斯兰时期的中世纪近东政治生活中，最重要的主题是在公正王朝的统治下努力把宗教正统与国家统一结合起来。从3世纪到7世纪一直统治的萨珊王朝把自己看作希腊阿凯亚王朝的继承人，而同时他们又试图立拜火教为国教。关于他们的思想表述仅见一部较晚的伊斯兰著作《汤萨尔的信》中，语言较为典雅。汤萨尔是萨珊王朝建立者阿尔达希的主祭司，或者说宗教顾问。他的著名书信写给一位反叛的国王，其中对阿尔达希统治作了辩护：王中之王恢复了社会的公正秩序，重建了古代的传统，即平等和公正，与当代规范的暴力不公相对立；他的谋臣和信使都可靠、顺从、博学而虔诚；他倡导正确的宗教信仰。鉴于上述所有原因，此领域亲王们都应服从于他，因为“宗教和政治如同连体之婴，密不可分离”。

萨珊王朝最著名的统治者是科斯埃洛斯·诺希尔旺一世，以“公正之王”而闻名，他于6世纪时在位（见《福乐智慧》290—91双行及注释）。对于穆斯林而言，科斯埃洛斯就是公正之王的楷模，而他的大臣玻则米尔（Bozorgmihr）则是贤明大臣的楷模。玻则米尔的光辉形象曾在一本《劝谏书》中有记述，这是从公元9世纪一本巴列维金版的书中得知的。这本书也曾被译为阿拉伯语（收录在《永恒的祈祷》），并被穆斯林作家们改写为韵体，其中以菲尔多西的《王书》最为出名。《劝谏书》涉及伦理道德和宗教原则，但是以对话形式出现，国王提问，玻则米尔展开论述。例如：

> 科斯埃洛斯问道：“……一个人获得权力是通过其个人努力呢，还是靠能授予国王们王冠和宝座的福运。”

他回答道："命运和天才是天生的一对；他们协作行动，就如同身体和灵魂，身体是可见的，而灵魂是隐藏的，身体只是一个外壳，灵魂决定着人的行为，当福星高照时，他才会有所成就；如若没有福运的眷顾，一个人单凭努力，无法获得权力。"

诺埃尔德克（Noeldeke）认为玻则米尔是一个传说中的人物，脱胎于巴比伦王朝的圣哲人物艾黑卡尔（Ahigar），他的传奇故事在近东一带流传甚广。而克里斯坦森（Christensen）则认为玻则米尔是玻祖尔（Burzoe）的讹误，是指公正之王科斯埃洛斯曾经的一位大臣，而这位玻祖尔是以介绍印度皇室传统到波斯而著名的，其中代表性的是象棋和一本叫做《卡莉莱与笛木乃》（Kalila wa Dimna）的书，这部书译自印度的《五卷书》（Panchatantra），是对印度传统中的现世政治较具普遍性的反映。此书以各种动物间的对话构成主要故事情节。

在8世纪中叶，阿拔斯王朝哈里发曼苏尔的著名大臣，伊本·阿·穆卡法把《卡莉莱与笛木乃》及其他一些中世纪波斯著作译成阿拉伯语。他还创作了一些礼仪规范方面的小册子，直接指向阿拔斯王朝的官僚政治阶层，同时也反映萨桑王朝的统治观念，有关萨桑王朝的更多史料记录在9世纪此类礼仪规范作品中，如伊本·屈底波的《苏丹书》（《政府书》，他的著作 Uyūn al – Akhbar 的第一部分）；贾合兹（al – Jahiz）的《皇冠书》，以及10世纪安达尔兹王朝《永恒的祈祷》的译本。同时，亲王和高级官员们也开始创作一些书信体作品或遗嘱式作品，来记录他们的政治经验和谏言。在11世纪的穆斯林世界，君王之鉴（劝谏）作为一种独立的文学类型出现了，起初是阿拉伯文的，随后是波斯文的。

《福乐智慧》也是这场运动的一部分，如上所述，尽管这部书试图将波斯—伊斯兰传统与当地突厥传统结合起来，它还是从波斯

—伊斯兰传统吸取了不少。例如：讲述军队将领应具备的各种动物的特点时（2309—16 双行），优素甫或许借用了当时仍在流传的突厥口头传说，但他的确吸收了波斯—伊斯兰传统中的内容，因为它已经融入阿拉伯规范，另外还从伊朗安达尔兹王朝类似的传统中有所借鉴。从《福乐智慧》中大量的波斯语义转借词来看（下文将会讨论），其最直接的模型就是波斯的君王之鉴。如果是这样，我们至今还未发现有这样的模型流传下来。

最早的较完备的波斯劝鉴作品是《卡布斯书》，由伊朗北部兹亚里德王朝（Ziyarid）王朝的君王在其被塞尔柱人灭亡之前不久的1802 年写成。书中君王教导他儿子宫廷礼仪，以及象棋、恋爱、打马球、买奴隶、抚养子女等；还有关于如何成为商人、医生、占星家、诗人、朝臣、国王、农民和苏菲教徒等方面的知识，这部书具有明显的世俗倾向。

古典波斯劝鉴作品的第二部代表作品是《政策书》或称《政府书》，由塞尔拉苏丹的著名大臣尼扎木·阿勒·穆耳克写于 1090 年左右，是一本政府管理手册，作者的主要用意在于维护塞尔抗帝国的统治，尤其是反对内部冲突和祝福，宣扬正统和稳定。

最后属于这类作品的还有《劝谏国王书》（The Nasihat D – Mvluk），是伟大的阿勒·安萨里（al – Ghazsali）在他死前不久，1111 年写成的。他所关心的是更理论化的东西：建立苏丹统治的民族及宗教基础。主要思想为：公正的统治与合适的宗教是双胞胎，胎共生，不可分离。为了证实这一点，阿勒安萨里援引了阵容强大的权贵们，并且与现实政治家尼扎木·阿勒·穆耳克所引用的权贵，惊人地相似。除了预言家和军队的统治者们，两位作者都提到了前伊斯兰时期诸君王，希腊和伊朗圣人们，亚历山大，公正之王科斯埃洛斯等。

尽管《福乐智慧》在年代上早于这三部波斯劝鉴作品，并且在作品的视野之宽广，形式之原创性以及文学成就上都具备优势，却

仍然在事实上被遗忘了，而那些波斯劝鉴作品却得以继续被阅读和模仿。11世纪晚期是伊斯兰劝鉴作品发展的高潮期，此类文学在阿拉伯和波斯文学中也仍然盛行，后来在突厥语文学中也是如此。

四、援引权贵

如上面所提及的，援引权贵是伊斯兰君王之鉴传统的一个特征。就《福乐智慧》而言，这些权贵几乎都来自于突厥内亚历史，我们发现有：可汗（3126双行）、突厥汗（3817双行）、突厥梅禄（1163双行）、乌介梅禄（2941双行）、乌都犍伯克（1962、2682双行）、样磨伯克（1758、4947双行）、三帐伯克（1594双行）、三帐君主（2966、3815、5569双行）、伊烈伯克（1779双行）、伊烈贵人（841、1629、2319双行）、伊烈俟斤（4752双行）、伊烈书吏（2696双行）、牟羽叶护（5043、5523双行）、炽俟人（3491双行）、阔克·阿尤克（2644双行）和同俄·阿里甫·艾尔（5861双行）。其中只有最后的“同俄”能与历史或传说联系起来，其余明显都只是些官职，有些与地域或部落的名字相关，如伊犁河谷乌建（即唐努乌拉山）山脉，样磨部落，炽俟部落等。有些则更泛指，如伯克中之伯克，人民之伯克，国家之伯克（216双行），下城之伯克（5354双行）等等。

对这些权贵的援引，没有明确可辩的模式，归于某个权贵的知识或智慧，通常很模糊和宽泛以至于可以同样归于任何其他的人，或者公认的“贤明的圣哲”（Wise Sage），事实上他也是被援引频率最高的，尽管智慧与贸易相关的观点，通常只由商人领袖来讲的。（2745、3002、5754双行），若说，归于上述权贵们的智慧与谚语或突厥谚语所反映的智慧有什么区别，那也是极微小的（273、319、880、1798、1826双行）。这在那些被归于匿名诗人的那些散布在《福乐智慧》中的四行诗也同样适用。除了它们的格言特点和特别的韵式外，并没有其他能使之区别于其周围文字的特点。原因

很清楚，所有这些史料，四行诗，谚语和智慧、俗语等，都是优素甫自己以波斯—伊斯兰智慧和道德准则为模型，创作出来的。

在这些援引权贵的言语中，我们的确发现了援引的一句阿拉伯俗语（5809 双行），还有一句假托引自伊朗圣哲的（3265 双行），在作品的介绍部分，优素甫坦率地承认了自己的借用，在几乎是一个冗长连祷的谚语智慧的“论知识，智慧和才华的好处”这一章开头，优素甫以公正之王诺希尔旺为楷模（290 双行）。并在此前的章节中，把对突厥君王的赞美（如优素甫，艾尔·同俄），同对文学作品中反映出的对伊朗君王的赞美融合在一起（276—282 双行）；这部作品题中的两个关键词语也证实了这种借鉴关系；bilig 像阿拉伯语中的 hikma 一样既指智慧，又指智者之言，相当于波斯语中的 khirad 和 andarz（在第 2698 双行，发现 bilig 与 hikmet 乃是二词一义，重言法）；而 kut，相当于波斯语的 farr，在作品里始终与其同义词 devlet（阿拉伯语，dawla）同时出现。

五、波斯语义转借词

优素甫对波斯—伊斯兰传统借鉴最明显的迹象是他的语言，这里我所指的不是数量，外来词极少的（如 kikmet，devlet 等），而是指附加在突厥语词汇上的语义价值，明显地与外来语翻译或波语义转借词有关（偶尔有阿拉伯先行词出现），大量的此类语义转借词列在附录中。

一些用法（例如，“长手”暗指权贵或专制者）可能在 11 世纪的突厥语中和 20 世纪的英语中同样都不是惯用语，因此，我倾向于在翻译中直译，这样能更好传达原作读者对原作的感受。

同样我们认为像《福乐智慧》这类作品的语言充斥着大量的陈旧表达，如死亡是“骑手”，疾病是“死神的先锋”；好客总是用“面包和盐”表示，衣食用“喉咙和肩膀”表示；一个对自己所拥有的东西感到满足的人是“满足的眼睛”，而一个贪婪的人则是

“饥饿的眼睛”；“红润的脸颊”表示健康和兴盛，而“黄脸颊”则表示疾病；“开眉”表示高兴，“锁眉”表示焦虑等，这些陈旧的表达也都与波斯语中的表达形式相似，大部分此类表达都未作改动，通常保留原来的形式。

书中给“世界”这一概念赋予的价值非常有趣。一方面世界指君王统治下的领地、国土（如 2034：ajun = él）。这与近东的统治思想相一致，特别是在波斯思想中常常这样使用。这样一来，“世界征服者”（231：ajun tutġu；284：cihan tut ġu，445：ajun tutmis-er）可以用来翻译波斯语的“Jahān-gir”。另一方面，“世界”是福运的同义词（如 2759：dünya = devlet；6122 －34：ajun = dü：nya = devlet = kut），那么它也具有福运那种模棱两可不确定的特点，时而积极，时而消极。“世界”一词还具有阿拉伯语 dūnya 的不定含义，与 äxira 和 dïn 相反，见下文“作品分析”。

最后这组术语清楚地反映了伊朗的治国策略，这组术语或许可以以“Gate”打头，其意思是统治者的宫廷（参见波斯语，dar）。那么统治者的权力可以看作是围绕三对矛盾概念。它们是：

（1）内宫（波斯 andarūn）和外殿（波斯语：bīrūn）。前者指君王的私人事物，他的女眷（后宫）、卫兵和员工，而后者指国家的公共事物、军事以及行政府机构。与之相对应的突厥语汇是 iç －taş（425、1645、2500、2552、5495 双行）；还有 eviçre － taşstin（5848 双行）；içélde－taşirtin（5547 双行），参见 3115 双行。

（2）臣民与领土（波斯语 raiyyetvs，valayet，mulk；突厥语 bodun vs. él）。这是百姓与领土版图的区别。两者常成对出现，显示君王要负的总的责任。如国王能带来公正和安定，它的臣民就能富足，国家将会昌盛（1039 双行）。

（3）平民与军队（波斯语，ráiyyet，mardom vs. laškar，sipāh；突厥语 bodun vs erat）。这是社会的基本划分，前者包括所有的纳税人，后者指所有的非纳税人（因此指各类皇室人员贵族及军队自

身）。臣民是国家财富的来源，作为回报君王需保持公正。另一方面，军队是防御的壁垒，进攻的先锋，国王需供给金钱以保证足够的支持（如2133双行及后）。在贤明指点觉醒该如何与社会各阶层交往时，他首先谈到的是贵族或军队（见48章）；其次是平民（49章）然后才是各种职业职位的人和社会群体。

六、希腊知识和智慧

《福乐智慧》中的“智慧”主要来源伊朗，但其中也有一部分希腊成份，有时很难区分这两者。如，要给军队饷钱，给平民公正，在伊斯兰文学中也可以找到，被归为是亚里士多德的一个建议。阿拉伯人所认为亚里士多德的另一个观点，“没有智慧的人就像没有灵魂的雕像”也见于《福乐智慧》（2452双行）。

我们看到，对公正和运气的比喻性描述具有希腊原型。伯姆巴西（Bombaci）证明这些比喻描述是由古希腊对女神狄刻和提喀的描述衍生而来，但他无法指出优素甫的直接来源是什么。至于“幸运”一词，它无论如何极有可能是对苏格拉底门徒塞伯斯一幅名画描述的阿拉伯译文。很可能优素甫在一些目前我尚不知晓的阿拉伯或波斯论文中发现了较完备的寓言。

希腊智慧在很早以前就已经在阿拉伯礼仪或上层文化中占有一席之地（与伊朗的知识相比更朴实，并且毫无疑问优素甫对它的这一形式非常熟悉）。问题是他是否对阿拉伯哲学形式的希腊哲学也同样熟悉？对此，奥图·阿尔伯斯提出夸大的论断，即优素甫是伟大的伊本·西纳的学生。阿尔伯斯的分析很没有说服力。《福乐智慧》中的各种知识：道德、政治、心理和神学的，是典型的礼仪类型和劝鉴传统。唯一可以被认为是哲学学说的是对“知识”和“才智”的区分。知识是后天学来的，才智是先天具备的（1677双行，1815双行及后）。在阿尔伯斯看来，这一点与伊本·西纳对能辩善恶的理论理性和择善的实践理性的区分相一致。然而就连阿尔

伯斯本人也不得不承认我们在伊本·西纳的著作里无法找到如此简单的划分。同时他也未能指出哲学家们，不会先考虑后天习得知识，后考虑天生的才智，而这正是优素甫所主张的（优素甫几乎未能从功能角度对它们进行区分）。

我们在阿勒·马瓦尔第（al - Māwardi）（dd. 1058）的著作中找到了与优素甫极为接近的观点。根据阿勒·马瓦尔第才智（al - aql）分两种：天生的（garīzī）和习得的（muktasab）天生的才智将人和其他动物区别开（见《福乐智慧》1843 双行）。而习得的才智，随经验累积和不断学习而增长，从理论上讲，是无止境的（见《福乐智慧》1827 双行）。如果说《古兰经》是对那些“活着的人”的忠告（ḥayy - 《古兰经》36:70），这意味着那些人是“智者”。有人说才智在人心中，也有人说才智在人脑中，（见《福乐智慧》1836 双行：头脑）。

我无意暗示优素甫的这种特别的心理学观点来源于阿勒·马瓦尔第，而非伊本·西纳；只是《福乐智慧》反映出的知识同标准的逊尼文学风格更为接近，而不是哲学。

七、佛　教

如果说古希腊对《福乐智慧》的影响较为有限，而是以阿拉伯文学为媒介的，那么来自东方的影响也是如此。尽管有些人对此有过夸大其实的言论。早期对这部作品的研究受到发掘偶然性的负面影响，因为第一个被发现并印刷的手抄本称作“维也纳抄本”，用回鹘文写成。而事实上那是三个抄本中距今最近的一个：它反映出15世纪帖木儿王朝时期回鹘文的复兴。但现在流行的看法是，《福乐智慧》代表了“维吾尔”文学——一位天真的批评家甚至将其称作“维吾尔民族史诗”，而一些严肃的学者们却发现《福乐智慧》中也有儒家和佛教思想。其中，萨苔特·察合台（Saadet Çagătary）指出书中的觉醒，一个苦修者和弃世者，代表佛教；觉

醒和贤明间的论辩则代表伊斯兰教和佛教的冲突，这一冲突反映政治层面或者可以被叫做“破坏性苦修主义”的层面上，这在某种程度上威胁到了喀喇汗朝。

对这一假定的最佳论证是两个对立人物的名字——觉醒（字义“觉醒”，古代突厥语：Odġwmiş）和贤明（字义“受称赞”古代突厥语：Ögdulmiş）分别是译自释迦牟尼和穆罕默德，由此推断出“觉醒”代表“佛教”，贤明“代表”伊斯兰教。但在这一论述中有一些谬误：

（1）像《福乐智慧》中其他的专有称谓一样，这两个名字是高度比喻化的，并不试图暗示历史人物（见下文，“作品分析与阐释”，30 页）。优素甫本人已告诉我们这些人物代表什么：贤明代表才智，（毫无疑问此处 ög 是双关语，“才智”）；觉醒代表来世，比如宗教责任意识的觉醒，并且指向来世（见下文讨论）。如果觉醒的名字是翻译而来，那也只能是阿尔，它是早先伊本·西拿在其象征性寓言故事《觉醒活着的儿子》（Hayyibn Yaqẓān）中用到的比喻性名字。

（2）贤明无论如何也不能看作论辩的胜利者，我们所看到的恰恰相反（见下文“作品分析与阐释”）。几乎无法想象，优素甫会在一部满是伊斯兰教知识的著作中，以赞许的态度融入一个佛教的道德原则；也无法想象一个代表伊斯兰先知的人生活得如此贫困。的确，事实是政治家贤明和苦修者觉醒之间的这场论辩，理解为伊斯兰内部的冲突更合适。（见下文“隐世与社交”的讨论）

（3）即便承认觉醒成为穆斯林，察合台认为他也仍然是代表那些前宗教信仰的秘密支持者，并且这说明那些伊斯兰苦修士们在那一阶段还没有与佛教脱离。这一论证建立在一个极不可靠的假定（得到早期学者，如 Goldziher 的赞同）之上，那就是伊斯兰内部的禁欲主义和神秘主义运动应归因于外来的佛教影响。同时这一论述也未能将佛教可能对一些早期苏菲派领袖人物（如伊不拉音·伊

本·阿达姆）产生的影响问题与11世纪中亚突厥各族间的影响问题区分开。尽管要区分后者并非是不可能的，但毕竟未被证明，它只能作为以《福乐智慧》中觉醒这一人物为基础进行的间接论证。

关于弃世（出世）的思想，并没有什么特别的佛教渊源。在伊斯兰教中也很突出（见下文讨论），并且甚至是阿拉伯文学中积淀的希腊人和伊朗的智慧的一部分。

如果要反对佛教对《福乐智慧》有直接影响的极端主张，那么相对保守适度的间接影响主张仍可以因其与“苦修士和国王”的文学主题而被保留，这一主题是受到了阿拉伯各种版本的巴尔拉姆和约瑟夫特的爱情故事影响。佛教传说中最能吸引大众想象力的是，在奢华的皇宫中长大的王子，放弃他王族的地位，追求救赎，成为宗教英雄。就其文学形式而言，传奇通常会因持不同见解的王权和宗教追求间的对话和论辩而生动起来，涉及劝鉴作品中常见的主题。因此在《佛本行经》（3世纪）中我们看到：

> 伟大之主啊，当时间老人把君王捆绑着带走时，无论亲属、朋友或权力都不会随你一起去，他们都会与你分离，你将痛苦而无助，只有你的行为像影子陪伴着你……所以请依据法律来治理你的国家，如果你想进入天堂，赢得美誉。因为在天堂里，根本没有国家可以让那些恣意滥用法律的君王治理。

根据与《佛本行经》有关的一些印度文本而来的一个佛陀传说（省去了具体的佛教内容），以其摩尼教版本在中亚很流传甚广；与之相关的一个版本，大概是巴列维金修定本，在8世纪时被译为阿拉伯语，叫做《Balawhar和Būdhasaf书》。这部原版阿拉伯文修订本，即阿班·阿勒·拉西奇（死于815年）所作的韵文本遗失了。但尚存有后来的一些版本。约瑟夫和巴尔拉姆的爱情（约瑟夫甚至

成为基督教的圣徒）传说从阿拉伯文传入格鲁吉亚文、希腊文和希伯来文，通过希腊文传入拉丁文、亚美尼亚文及古代斯拉夫文，在穆斯林世界中，这传说主要流传于摩尼派和伊斯玛伊尔群体中，或许出于这个原由，在逊尼派集团那里不受欢迎。（书中极少提及 zuhd “弃世” 和 dhamm al - dunyā “厌世”）然而这一主题已进入苏菲文学的主流。如在巴勒赫王，伊布拉普·伊本·阿达姆国王的故事中，甚至在《天方夜谭》中也有这一主题。在阿拉伯版本仍可看到明显的与劝鉴传统相联系，正如伊本·巴布亚（991 年）引用的这几段文字：

> 噢，君王！为何你要离开你的王国，不顾你的臣民？……难道你不知晓最高的奖赏属于那些善待臣民者，最大的善是对国家和人民的服从？……难道你不知晓对神最好的礼拜就是多行善事，而最重要的事是治理人民的国家？你啊，君王，对于你的臣民要公正，你的政府要为他们提供救济和福利，你将得到与你所行善事相应奖赏。
>
> 如果你希望他们毁灭，那么你给自己带来的罪将远远超出你照顾自己能得到的奖赏……要知道，王啊，莫要抛弃你那皇袍，那是通向此世和来世荣耀的路。

无疑作为一个文学主题，《福乐智慧》第二部分中政治家贤明与苦修士觉醒之间的冲突，部分地模仿了阿拉伯文学中常见的苦修士与君王的主题，并且是根据佛陀传说创作的。

八、《古兰经》和《圣训》

《福乐智慧》中充满了伊斯兰教知识，但却没有直接参考任何伊斯兰史料这与优素甫的目的和整部书的思路是相一致的。从上述内容（作品的特点概述）可看到，他试图为伊朗—伊斯兰文化，建

了一个新的归宿，并使之成为内亚突厥文学遗产。并且，（援引权贵部分）在他引用权贵时，表现出伊斯兰劝鉴特点，他几乎毫无例外地引用了不同的突厥王和不知名的突厥诗人们。同样，用突厥语来展示伊斯兰知识时，也没有任何直接指向其所引用的史料，他想证明突厥人同阿拉伯人和伊朗人一样，拥有宗教学的真谛，就如同拥有政治智慧的真谛一样。另一方面，由于这部著作是写给突厥语读者，必须假定目标读者能很快辨认出这些真谛的伊斯兰基础。分析这些源史料，我们需要精心筛选，并把它们同可能的原文对应起来。

译文中已列出了出自《古兰经》的引言或典故，（见译文注释1—5，29，40，42，44，53，77，91，92，103，114，133，149，162，175，179，199）。

要辨别出通常归于先知的那些圣训或俗语的伊斯兰原文，可不是件容易的事，因为很多这样的俗语都同时可以归于其他的权贵们（如阿里，从前的先知们等），又或者“原本”就是属于谚语的。尽管如此，大多数穆斯林大概还是能够辨认出《福乐智慧》中如下诗行的，它们通常来自于圣训或其他伊斯兰传统著作：

3240双行，3666双行：论求生，寻求生计（talab，al-halal）是每个穆斯林义不容辞的责任。

3975双行及后：论·财富的益处“可观的财富归于优良的人是多么美好啊”。

3344双行：肉欲是敌人。“你最大的敌人是伴随你的肉欲”。

3928双行及后，论助人。“对他人最有益的是最好的人。”

“信徒和他人相处融洽，无法与他人相处之人必无善德，最好的人能带给他人最大的帮助。”

4201—6双行，4224—28双行：“因真主而爱，因真主而恨”。

4486双行及后：论婚姻。“有这四样东西女人可以娶：她的钱财，她的出生，她的美貌和她的信仰，娶有信仰的女从，（否则）

你的双手将会劳作于泥土！”“当男人为了她的钱财和美貌而娶一个女子，他将此二者，但如果一个男人因女子的信仰而娶她，会同时，赐给他，她的钱财和美貌。”

4548：论邻居。“若修建宅院，需先察看你的邻居，若选择土地，需先把水源追溯。”

4991，5490：论友情。“穆斯林都是兄弟。”

4733及后：论今世是一块田地。“今世是来世的温床”（al-ā‘at al-āxira）。

4809：今世是一座监狱。“今世是穆斯林信徒的监狱。”

5982：论疾病。“不要诅咒它（发烧），因为它能洗刷罪恶，就如同烈火能炼铁。”

4373，6001—3，6021，6038：论圆梦。“梦会像圆梦者圆解的那样实现”（al-ru’yā‘alā mā tu‘abbaru）。

5311及后：尘世和信仰背道而驰。“今世和来世就像东和西，你若离今世越远，就会离来世越近。”“今世和来世是一对敌人，是不同的两条路。你若迷恋尘世，你必厌恶来世。它们就像东和西，朝向各异，若靠近一方，就会远离另一方。”

6314及后：论以死为鉴。“死神有足够资格做忠告者”（kafā bi-l-mawt wā‘izan）。

九、苏菲主义

作品中觉醒倡导的几种观点直接取自苏菲文学，如：

3386—87：婚姻如同一条船。伊布拉音·伊本·阿达姆说：“男人娶妻，好比上了船，而生育子女，则好比沉船的苦难。”

3540及后：这世界好似新娘，又好似女妖。亚海亚·伊本·穆阿德说：“这世界好似新娘……”

3600：情欲之念就如同一匹不羁之马。

4754及后：（伊烈俟斤之言！）论侍奉君王。苏甫颜·阿勒·

塔瓦里说："不要与君王作伴，若你顺从，他会给你重担；若你不从，他会杀了你。"

4786及后：真主与人相互的爱。巴亚兹德·阿勒·比斯塔米说："刚开始时，我有四处误解。我以为记得真主，了解他，热爱他，追寻他非常重要，但到头来我才发现，他记得我先于我记得他，他了解我先于我了解他，他对我的爱先于我对他的爱，他追寻我先于我追寻他。"甚至在与觉醒辩论时，贤明也引用了正统的苏非教义。

3671：论恐惧与祈求。"畏惧与祈求是行动的双翼，失去了它们便无法飞翔。"

觉醒隐居深山，投身宗教这一形象。源自于早期苏菲派领袖人物的形象，阿勒·萨拉吉认为：苏非教徒是那些为了主而无视所有可能分散他们对主的虔敬的东西，并在万物中只崇尚真主的人……为了真主，他们荒芜自己的土地，抛弃自己的兄弟，离开了自己的家庭；为了真主他们斩断了与外界的所有联系，逃离人类的面孔，远离世间一切，只与真主亲近……对于世间的财物，他只要一点就满足，只要有能维持生命的食物就好，对必须衣物和床铺的要求降至最低限度。他们选择贫穷而不是富有，只取所需不求丰盛，宁愿饿而不要饱，宁要少而不求多。他们放弃高官荣耀和显职，同情人类；对弱者和伟大者都保持谦恭。

在阿勒拉巴德所引的诗文中这样写道：

> 他们不为尘世的享乐而争吵——
> 荣耀、子孙、财富和昂贵衣袍，
> 所有的贪婪和欲望，不会珍视
> 那——在城中生活的欢愉与舒适
>
> 面向远方，模糊不清的地平线，

他们怀着坚定的意志追寻无限，
在小溪蜿蜒的沙漠留下足迹，
在巍峨的高山之巅群集！

然而并非所有的苏菲教徒都赞同隐居，因此，当贤明试图劝觉醒回到世俗社会时，他也可以引用正统的苏菲教义。如关于萨里阿勒·萨喀提：

一天一个从罗卡姆山来的人来找他……“某某长者从罗卡姆山来向你问好，拜会你。”他说：“他住在山里。”萨里说：“因此他的努力全部白费了。一个人应能居住于市场之中，同时能如此专注于主而一时一刻都不忘真主。”

觉醒疏离他的“兄弟”贤明的情节在另一轶事中也有过类似描述（仍然根据阿塔尔后来的版本引用）；亚海里·穆阿德（亚海亚·伊本·穆阿德）有一兄弟去麦加，住在离卡巴（kaaba）很近的地方，他在那儿写信给亚海亚。

“我有三个愿望，两个已经实现，还剩下一个……我希望在世间最尊贵的地方度过我的余生，现在我已去过圣地，最尊贵的地方。我的第二个愿望是有一个仆人服侍身边，为我准备沐浴用的水。直至真主已赐予我一个像仆人般的女仆。我的第三个愿望是在死之前能见你一面。祈求真主能满足我的愿望。

亚海亚给他的兄弟回信说：“你说想要世间最好的地方，那么首先使自己成为最好的人，居住在你所希望的地方。一个地方尊贵是因其居民而不是相反。”

“如你所说想要一名仆人；现在也得到了，如果你是

一位真正勇敢的人，你就永远不会把上帝的仆人作为自己的仆人，妨碍她为上帝服务，而让她为你服务。你自己应当成为自己的仆人。你想成为主人，但主人之衔只属于上帝，仆人之职才属于人。当真主的仆人向往真主的位置，他就把自己当作了君王”。

“最后你说你想见我，如果你真的能感到主的存在，你就永远不会记得我。因此时刻想着真主，就不会留下对你兄弟的记忆，人必须准备好奉献出他的儿子；更何况是一个兄弟呢！如果你已找到真主，我对于你还算什么呢？如果你尚未找到，又能从我这里得到什么呢？”

关于是该侍奉真主还是国君的问题，在觉醒的论述中比重很大（3747 双行及后，445 双行及后），对一些早期的苏非派教徒也是个热门话题。总的说来，苏非派放大了全心只为真主服务的一般伊斯兰主题，反对因卷入世俗之事而带来的信仰上的不纯洁。在《福乐智慧》的场景之一（第 70 章），觉醒在半夜最终走进了国王的宫殿。并献上他的谏言，是对苏非文学中所记叙的下面这一著名事件的回忆。

咯伦·阿勒·拉西德（Harun al - Rashid）一天夜里召唤他宠幸的大臣说：“今晚带我去见一个人，一个让我看到真实自己的人，我的心因夸耀和自负而疲倦。”大臣于是带他去见福达尔·伊本·伊亚德。他们敲了门。当福达尔得知是哈里发，他说：“他与我有何相关，我又与他何干？”大臣说道：“难道顺从君王不是你该做的吗？”“别打扰我”，福达尔喊到。但他们还是进去了。哈里发在黑暗中摸索，当他们的手相触，福达尔说：“这手掌是多么光滑而柔软，但愿它能逃脱地狱之火。”哈伦要求好的谏言，福达尔又在其他方面给了一些忠告：

敬畏真主，听从他的命令。行事须谨慎，深谋远虑，因为在复活日到来时，真主会询问你每一个穆斯林的情况，他会严格要求你到每一个人的公正。如果夜晚一个老妇人没有吃任何食物的情况下，在一所屋里睡去，她会在复活日那天撕扯下你的衬衫，并提供证词控告你。

离开前，哈伦要送给他一个装有一千第纳尔印的钱袋，福达尔轻蔑地拒绝了："看好，我给你的忠告尚未起作用，我劝你救世，你却将我置于诱惑中。"当他离开时，哈伦主人福达尔说："真正的万民之王，他十分骄傲，在他眼里这个世界是那么卑微。"

觉醒也同样警告国王如果你的臣民中有一人夜晚在饥饿中入睡，真主将拿你问罪（5165 双行）；只是在这些说教中他穿插了典型的劝鉴主题：（执法公正，确保长治久安，5170、5173 双行；要慷慨大方，以免留下恶名，5220 双行；不要酗酒或荒淫，因为它们会毁灭你的宫廷（5263 双行）。

觉醒陈述他的目的是献身于真主时，使用了阿拉伯语汇 Ta'at "服从"也用了突厥语的"侍奉"（如 3339 双行，阿拉伯语 xidma，还有'ibāda，'amal）。他宣扬苏菲派的主题：信仰真主，知足于自己所拥有的（参见阿拉伯语 tawakkul，riḍā）纪念物（见阿ḍikr）；和洗净罪恶（突厥 süzül-，见 3522—24 双行，3632 双行，3752 双行，4795 双行，参见阿拉伯语 ṣafwa）。他意欲把真心献给真主（4778 双行及后）为了达到这一目的，他选择了清贫的生活（阿拉伯语 fagr）弃离人世（阿拉伯语 zuhd）和尘世独居（阿拉伯语：xalwa，'uzla）。他是苦修士（这里使用了阿拉伯语 zāhid，见 3441、3563、3915、3929、3976、5160 双行）有一点他把自己列入圣人行列（阿拉伯语 abdāl，见 3563 双行）。他保持警惕与低俗的自己及内心的欲念作斗争（这里我们也发现了阿拉伯语 nafs，havā，和突厥语 etözi，见 3344—46、3635—44 等双行）。他独居山中，只吃大麦粥

或小米糠，穿一件羊毛外衣（4767双行，阿拉伯语 sufi）

所谓弃离人世，其客体是特指“人世间”（多用阿拉伯语 dunyā，也会用到突厥语 ajun），有时指世俗之物（突厥语 neng“事物”）或指社会（突厥语 uluş kend“城市”）。最常用的动词是“放在一边”（ḳOḍ－，阿拉伯语中为 taraka：3327、3347、3441、3441、3563、3592、3652、4732、4737、4737、4798、4805、5115、6050、6154、6634双行）。我们还发现有“厌弃”（yüz evür－：3148、3203双行），“分离”（öngin bol－：3348双行），“放弃”（tüngül－：4792双行），“割断”（üzul－：4797双行），“远离”（yira－：3327、3350、3552、4806双行）和“逃离”（ḳaç－：3502、3695、4797、6050、6334双行）。

与上述所有概念相反的是，同其他人交往，通常用“相处”（ḳatil－和ḳaril－表示阿拉伯的 xālaṭa：3340、3363、3405、3502、3902、3922、3994、4686、5750双行）来表达。我们还发现有词组“与世人交往”（Kişiler ara Kir－：3366双行）。贤明也曾提到“宗教的功德应在世人中求得”（Kişiler araki muyan：3499双行）。

关于觉醒则反复强调他绝对独自生活（yalnguz：3204、3328—30、3349、3359、3359双行及后，3423、3437双行）而独居的优点在于能使他远离一切世俗的纷扰。事实上，觉醒性格的特点就是时刻警戒任何会迷惑其宗教意志的事物。如果说献身真主，实现心灵的完整，是觉醒的目标，那么弃离人世就是达到目标的途径，觉醒或警觉就是他生存状态的象征。

苏菲派关于这一观点的教义也很清楚。早期苏菲教徒普遍引以为豪的就是能“常醒不睡”，其中有人说：“每当我打瞌睡时，就会听到一个声音叫我说，在我面前睡觉？如果你在我面前睡觉，我就用皮鞭抽打你！”希伯里（shibli）说：“真主看着我说，睡觉的人是不谨慎的，不谨慎的人是不清醒的。”据阿勒·胡吉瓦里的观点，忏悔（tawbat）是朝圣者到达真理之路的第一站：“源自于真

主的严厉禁令，并且忏悔之意在那些从不谨慎的睡眠中警醒的人心中。”

根据阿达阿达·阿勒·安萨里（1089年生人）的对苏菲派道路一百个阶段的分类，第一个阶段正是“觉醒”（yoqaza），这不是仅指从生理睡眠中醒来，而是从不慎的睡眠中醒来，或从遗忘宗教责任的状态中觉醒（阿拉伯语，gafla）。

觉醒在《福乐智慧》的整体价值结构中是关键的因素，并不仅局限于觉醒这一个人物。如国王日出首次出场时，他的美德被描述为——智慧、公正、勇敢者——其中可以找到觉醒（oḍdugluk）和警觉（saḳliḳ）这两点。他们除了对君王统治和延年益寿有益外，也是一种信仰（şeri‘at）！（446双行）在劝鉴文学中典型的情况是，在这里宗教远离了提供基本的价值观念，而是居于一次要位置；它几乎就像after thought，仅只是为支撑建立在其他实践基础上的信念，君王希望能警醒，是一个世俗特征；并且这一点，在书中得到反复强调（1452、1956、2016、2020等双行）。

大臣月圆在病榻上对其儿子贤明说的一番话，虽调子不同，但用词相同。“快醒来（Oḍunḡil），去做明天的工作，因为昏睡已毁我一生。”（1208～1209双行），同样，贤明有悔过之意，自己也想要走上托钵僧之路时说：因为侍奉了人而不是真主，他已虚度了一生，处于“昏昧”（5632、5690、5693双行）。觉醒这一人物典型化了这一宗教意识（如4908、6075、6159双行等）。

据圣训：“人是睡着的，只有当他们死去才会醒来。”在苏菲派思想中总是一遍遍回应着《古兰经》的教义（《古兰经》：29：64），那就是来世的生命才是真正的生命，只属于那些从此世死去的人。再有根据《古兰经》（5.28：83）“来世是最后的住所（al－āxira），是我们为那些不过度傲慢和坠落的人而留。最大的善果（al－‘āaiba）归敬畏主的人。”（阿拉伯里Ar bery's traδslation），优素甫告诉我们（357双行）觉醒是（àḳibet）这一最大的善果、

来世的化身。他知道对一个人的心灵来说，什么是最好，也是这么去劝谏国王的。如此他就站在了与现世智慧的化身，贤明相反的一端，一个懂得什么最有益于现世统治的人物。他们间的论辩占了《福乐智慧》第二部分的大半篇幅，反映出按现在一位学者所称的“伊斯兰教中历史主张与永恒主张间的明显张力”。论辩的直接文学背景恐怕还是要再回到苏菲派文学中去寻找。

十、隐居与社交

不愿与人交往的很多早期虔诚教徒在伊斯内部掀起了一场持久的论辩，即关于穆斯林最好的宗教生活方式问题，是应当独居抑或是与其他穆斯林兄弟结伴。我们在苏菲文学中也发现了这一论争的回声。苏菲派教徒清醒地意识到独居生活的危险，但他们中的大多数还是选择认同独居，至少作为他们事业生活的一部分是这样。通常论题是徘徊在逃离现世（阿拉伯语 ‘uzla，及 xalwa，wa ḥda，tark al – dunyā，等）和交往之间（阿拉伯语，muxā lạta）。

下面是阿勒·穆哈希伯（al – muḫā sibi）的“遗言”第八章“论逃离现世”（Fi – al – ‘uzla）。

> 我警告你们，我的兄弟们，不要与他人交往（muxālatat al – nās）。因为所有的犯罪负担、担忧都是与他们交往而产生，都与他人有关联。但你们看不到这点，只有那些有节制并反省他们自己的人才能意识到。我们不是那种要逃避宗教保护和召唤的人，如果我们与人中恶魔和妖魔为伍，我们就会变得像他们一样用虚伪和欺骗的言语互相煽动。不，只能同两种人交往：帮助你更虔诚和敬畏主的人和帮助你处理俗事之忧虑的人；如果上帝将宗教上和俗事上都能帮助你的人集于一人，你要紧随他，避开其他任何人。因为除了能使你虔诚的人外其他所有的人都

于宗教有害。不，避免与其他人聚集（mujānabat al – nās）就是最安全的；并且能获得最丰富多彩的善功，这一切远远胜过你承受的恐惧。我们被告知：崇拜是一分的肃静和九分的避开他人；因此，如果你能够接受，这就是我的忠告。但能够接受此劝告的人极少，忍受孤独是很困难的。那是真主给予他所愿给予的人的恩宠——愿真主让你富有，并以他的仁慈带你走向一切的善！不，让你们的心远离其他人，但为了健康满足的生活，为了穆斯林的使命，请与他们交往。

在阿勒·库沙里（al – Qushayri）中有一篇文章“Bāb al – xalwa wa – l – uzla”汇集了苏菲派领袖人物的言论。

在此章末尾阿勒，库沙里引用了下面这段文字：

当真主想要将一个有着不遵从丑行的仆人，变成一个懂得遵从的高贵之人时，他会在这个仆人孤单时陪伴他，并给予他心满意足的财富；以此让他能认识到自己的缺点。无论谁若曾获得这样的恩赐，谁就得到了今生和来世的善。

正是在阿勒·安萨里的《隐居规则书》（kitāb Ādāb al – ʿuzla）《宗教学科的复生》（Iḥyā Ulūm al – Din）第 16 卷中，我们找到了关于整个隐居主题的延续的和系统的论述。

阿勒·安萨里首先列举了那些主张ʿuzla（隐居、逃避现世）反对 muxālaṭa（与人交往）的苏菲派领袖。但他说大多数的“教徒们”（包括阿勒·沙菲仪和艾哈·麦德·伊本·汉巴尔）都赞同与世人交往，多结识他人和伙伴，与其他信徒们互爱，在宗教事务上帮助他们。接着他讨论了那些权威，特别是论辩的双方都认同的圣

训，在那些言论和轶事中赞同隐居的论述有：马利克·伊本·阿纳斯（Malik ibn Anas）过去经常参加葬礼，探访病人，尊敬他的同伴；后来他一项一项地停止做这一切，直到他离开所有的人。他以前常说："一个人不可能总是找借口请求原谅。"阿勒·安萨里引了这样一段圣训："无论谁脱离了团体，谁就取开了套在自己脖子上的伊斯兰套索。"但他将之理解为信仰的团体，对伊玛目的忠诚，还有"无论谁若连续三天断绝与同伴们的联系，将会进火狱"。他解释为生别人的气，坚持不同他们讲话，不打招呼不与他们有任何关系。圣训中还有关于一个人去山中磨炼自己虔诚意志的记载。他被带到先知那里，先知说："你们都不应该这样做，在一个伊斯兰聚居区耐心（地祈祷），比你独自一个人做40年的礼拜要强。"而安萨里将之解释为指人们不顾在伊斯兰教立教之初的紧急状况，放弃圣战。圣训中还提到："撒旦是人类的恶狼，就如同袭击迷途失散的羔羊的恶狼一般；避开山间的小溪守住社区和礼拜等。"安萨里认为这是指那些未完全掌握宗教知识就逃避现世的人。有关阿布拉哈姆，山洞之人的传说和先知本人也是一样的。他们同各自的亲友们脱离关系（i'tizāl，hijra）；这些都是有关皈依宗教后与异教徒断绝往来的事，没有一例是可以用来反驳隐居观的。

另一方面，我们发现圣训所起的作用还包括，比如："阿布杜拉·伊本·艾米尔问先知"什么是救赎？"先知答道："守住你的家里，管住你的舌头，为你的罪孽而悲伤。"但是阿勒·安萨里说先知并没有让他所有的同伴都这么做，只是让阿布杜拉·伊本·艾米尔这么做，因为他知道，受神启示，对于这个人来说守住家要比与他人交往更安全。"许多个体的安全"，A. 安萨里认为"在于隐居而不是交往，正如他的安全来自于坐在家中而不是参加圣战，但那并不意味着完全放弃圣战就更好"（"safety"指一个人的宗教安全，见《福乐智慧》3338双行）。同样，圣训"真主喜爱那些把对主的虔诚隐藏起来的人"（参见《福乐智慧》3919—20双行），是

指真主喜欢默默无闻胜过名声显赫——“有多少隐士独居是世人皆知，又有多少无名的‘交往者’就根本不为人知！”——但这是对同交往本身无关的事物所持的反对意见。

阿勒·安萨里大量论述了隐居的好处，共有6条（前两条是有关“信仰”dini，余下的关于“世俗”dunyawi）

（1）可避免分散虔诚的崇拜和祈祷。“只有神君的力量允许一个人在与他人公开交往的同时秘密地祈祷真主”——尽管已有一些圣人几乎达到了这一层级，但大多数人仍需要借助于隐居来达到这一高度。

（2）可以远离那些因“交往”而产生的罪恶：诽谤和谣言，伪善，未能从善止恶（因为太危险），由于世俗的追求而染上恶习，结交不良的朋友。

（3）远离争论和纠纷。圣训：总有一天一个人的信仰安全会受到威胁，除他能从一个村子跑到另一个村子，从一个山巅跑到另一个山巅，从一个洞穴采到另一个洞穴，就像一只被猎的狐狸。这是指当一个人只有违抗真主才能生存，那个时候就允许他独身，A. 安萨里认为这里 celibacy 在语境中指隐居。

（4）逃离他的罪恶。A. 安萨里引用了阿布勒·达尔达的话：“从前，人是没有刺的叶子，如今却成了没有叶子的刺。”并评论说，如果在他的时代（回历·1世纪末）是这样，毫无疑问后来的时代将会更糟。

（5）斩断别人对你和你对别人贪婪之念。

（6）避免迟钝和愚蠢。

另一方面，交往的好处有7条。

（1）受教育长知识。如果一个人已经具备了宗教知识，如果他是位学者，根据 A. 安萨里的理论，现在的情况是如果他想要保住它宗教信仰的坚定，他就要远离尘世。但是“对文盲和无知者而言隐居没有好处”。只有那些与他人交往的人才能学到知识。但用知

识来追求世俗利益和声望的学者们则应该脱离俗世。

(2) 与人有益并获益于他人。他还提到为了履行穆斯林施舍和求善功的义务去赚钱。只要那是他的目标，只要在法律允许的范围内，交往就是好的。但有一个前提那就是他隐居后是在做祈祷和锻炼身体之外，不做任何其他的事。然而如果一个人的隐居意味着他的精神实践，开辟了通向对真主的不断怀念和祈祷忏悔之路，那么就达到了很高的境界。

(3) 修炼自身和他人的性格。但“一个用一生来修炼自己的人，就像一个人用毕生的经历训练一匹马却从未骑过它一样”。

(4) 陪伴。他引用伊本·阿巴斯的话：“若不是因为害怕撒旦的低吼，我是不会同他人交往的。”(lawlā maxāfat al - waswās lam ujālis)

(5) 获得或给予宗教功德。主要通过参加葬礼，探访病人，参加两个主要节日的礼仪，以及星期五的主麻日等活动。阿勒·安萨里说一个人必须衡量“交往”的好处与他提及的弊端，从而做出选择。有一批早期的穆斯林，比如马利克（见上文），的确抛弃这些事情，他们离开家，去做星期五的礼拜，去墓地：“其中一些人甚至离开居住的城镇，来到山顶，为的是能全心的礼拜，逃离俗世的打扰。”

(6) 谦恭。“因为有些人选择独居，是因为太骄傲。”或因为害怕若与人“交往”自己的缺点将会暴露，人们就不会相信他们生活简朴（zuhed），也不相信他们是虔诚的。这类人区别于他人的特点是喜欢有人来访，却不去拜访别人；如果有老百姓或苏丹们集结在他们的门口，或小路上，吻他们的手，请求祝福时，他们就会非常高兴……

(7) 经验。“如果一个人的性格还没有经过环境受迁的磨炼和考验，那他的隐居就毫无价值。”

A. 安萨里得出的结论是关于隐居，很难下绝对正确的判断：其好处和弊端因个人性情和环境而不同。

虽然争论的砝码看似更倾向于“交往”一边，A. 安萨里很公正地总结说生活方式的选择应当由个人的情况来决定。不管怎么说由于对初次尝试者隐居生活充满了危险和缺点，是绝对不适合大多数的。尽管它具有与真主真正交流的理想形式，还是有很多不足之处。

毫无意外，A. 安萨里的《宗教学科的复兴》一书的结构大致是论辩形式。如果我们从论辩双方的论点来看，发现推荐隐居的六条全都是消极的，而推崇“交往”的七条全都是积极的。但在后面的每种情况里，A. 安萨里指出这些论点在那些真正博学而虔诚的人和已经获得世间的学问，然后才选择虔诚独居生活的人看来，恰恰相反。当然，A. 安萨里关于这个主题的论述反映了穆斯林知识阶层中发生的真实讨论，证明了早期文学中这一主题的大量出现，这是伊斯兰文学中与《福乐智慧》觉醒和贤明的论辩相平行最近的主题，论辩和结论惊人地相似。或许应当指出在波斯劝鉴作品中，正是安萨里的《劝喻书》在风格口吻和道德内容上是与《福乐智慧》最为接近。

十一、作品分析与阐释

优素甫的原创性不仅仅在于将突厥语言和突厥统治思想应用在伊斯兰劝鉴文体。他还对这种文体作出了极具创造性的贡献。他运用对话形式来讲故事使争论更有戏剧性；他给书中主要人物赋予了有重要寓意的名字，并成功地试着将当时盛行的社区和国家管理的道德规范与相对立的苏菲派禁欲主义结合起来，使之最终成为有益补充（就最后一点来讲，他可以称得上是 A. 安萨里的先驱）。

这部著作自然地分为两个部分，分界点为第 38 章末的 3120 双行。

第一部分是传统的劝鉴形式，主要集中在国王日出和大臣月圆身上。在开头的章节中，优素甫赞颂真主，先知和先知的四同伴。

接着（第 4 章）是对春天和诗人的庇护主的赞颂，这是伊斯兰赞颂诗的传统特点，以及对天体的论述（第 5 章）。然后再用几个短小的部分，论述了智慧的价值，知识、语言和美德，作者致歉意（第 8 章），解释书名（第 11 章），介绍日出国王（第 12 章，405 行）。

国王想要一个好的大臣，他忠诚的内臣（管家）推荐月圆，一个具有多种美德的年轻人，因国王公正的德望，而从很远的地方来到这里侍奉国王，这时（15—18 章）出现了戏剧性场景：一个是月圆述说自己代表"福运"，一个是国王述说他代表"公正"。接着是一些关于正直与美德，以及语言的益处等对话。最后国王任命月圆为大臣（1036 双行）。之后，月圆遭遇了不幸，他染上了不治之症，医生们的努力也都徒劳（1057 双行及后）。

现在（21 章）经我们介绍的是贤明，月圆的儿子。父亲训诫儿子，并给国王写了一封遗书（23 章），这是他请求国王能照看他的儿子（1484 双行及后行）。月圆去世后，国王收留了贤明（1552 双行）。一段时间后想念月圆的国王，再次召唤贤明来到他身边。经过对他才智的测试，国王决定培养这个年轻人；贤明很快成为国王的首辅大臣。他善于论述知识和智慧，他对智慧的描述（27 章）似乎是在描述他自己。

第一部分剩下的就是标准的劝鉴主题了。贤明回答国王的询问，论述了各种官职的人所应具备的素质和应有的义务：国王、大臣、将领、御前侍臣、宫监、使节、书吏、宫廷司库、御膳监和侍酒官。最后（38 章）他论述了国王对其臣民的责任。由于国王接纳了贤明的谏言，实施了公正的统治，国家昌盛，人民富裕、幸福（3102—8 双行）。

作品的第二部分引入了一个新的主题：团体的政治理想与个人的宗教意识间的矛盾。这一矛盾以贤明和他的兄弟觉醒论辩形式被戏剧化了。

国王对贤明极其满意的同时，渴望得到更多优秀的谏臣，要求

贤明举荐一位他的亲友。贤明恰好认识一位，“比自己的品德高出百倍”的人（3150双行），此人名叫觉醒。但他是隐居者，独自住在山上，贤明不能肯定他是否愿意来宫中。国王派贤明去请他，并带去他的亲笔信（39章），明确这是国王的命令（3277双行）。

贤明履行他的使命，但觉醒不愿为参与国家管理的积极生活而放弃他献身于宗教的平静生活。在论辩中，他批判了今世的缺陷（42章），并坚持人必须对真主奉献一生，寻求他来世的欢乐幸福。贤明反驳（43章）说来世的福是通过此世来赢得的。觉醒必须献身于行善事，才能取得宗教功德。考虑此事后，觉醒最终拒绝服从，在贤明的一再坚持下给国王回信解释了他的处境（44章）。

国王的意愿遭到拒绝，很不高兴，但仍然在想要得到圣洁之人觉醒帮助的强烈愿望中煎熬。国王于是第二次派贤明前往，并带了一封措词更强烈的信（45章）。这次觉醒以不懂现世事物，不通宫廷礼仪为由拒绝。因此贤明详细地向觉醒讲述（47—61章）为国王服务的适当方法以及与社会各阶层人士共处的方法：宫廷人员和黎民、士兵、医生、圣裔、图梦者、占星士、诗人、农民、商人、牧人、工匠和乞丐。在这些论述中，他又论述了典型劝鉴的另一主题：择妻与抚养子女，管理家务。说赴宴和宴请的礼仪。在对社会生活礼仪的长篇论述之后，觉醒仍然坚定（67章）地认为他无法同时侍奉真主和国王。

这时（4874双行），贤明改变了心意。当他回到王宫汇报了他们的谈话后，国王也意识到觉醒的伟大地位和自己的不公。他虽然放弃了让觉醒侍奉自己的计划，但仍希望至少能见到圣人一面。所以贤明第三次来见觉醒，这次没有带信（68章）。觉醒听完请求后，当即答应，因为“穆斯林都是兄弟，前往拜访也情理相当。”（4991双行）。他来到宫廷，但很谨慎且是晚上，并让国王先问候他，他才向国王还礼，以确保安全（70章）。尽管觉醒不承认自己的美德和虔诚，国王仍坚持要听他的忠告。这样他就开始告诫（71

章)，重点在宗教事务方面（虽不全是），然后返回山中，留下贤明回答国王关于建设军队的担忧，解释君王的责任以及君王之间的相互义务（72 章）。

国王统治有道，国家繁荣昌盛。然而贤明意识到自己年事已高，临死前想忏悔过去的一生，净化心灵（73 章）。但他先去觉醒那儿询问意见。尽管觉醒很赞赏良好的愿望，还是劝他继续在宫中做大臣，因为他能为国家统治作出贡献，同时也应回报在他父亲死后收留养育他的国王（74—75 章），贤明愉快地接受了建议。回到宫中，他投身于国家事务，并让国王答应不听信关于他们的任何谗言（5871 双行及后）。

在作品的最后一部分，觉醒在病榻上召唤他的“兄弟”贤明。贤明说疾病是对罪恶的惩罚，并训斥觉醒不应等待死亡。但觉醒做了一个不吉利的梦，在听完（政治家）贤明的圆梦解释后，他认为与自己的死亡相关。贤明学究气地试图给梦强加吉利含义时，觉醒提出相反意见，并坚持认为那是真主给他的信号，要他做好死亡准备（79—80 章）。回家后贤明从觉醒的一个门徒遗言那里得知了觉醒的死讯（82 章）。觉醒留下的世俗之物仅只是一杖一钵。贤明让国王留下一件作为纪念，国王选择了手杖（85 章，6325 双行）。

这部作品以反映民风的腐败结尾（6451 双行及后），并在最终的赞颂中重申了智慧和弃世向主的主题（6605—45 双行）。

在寓意层面上，作品的结构可理解如下：公正的合理实施需要福运、智慧和“来世”——A. 安萨里称之为“生命最后一刻的知识，”或许我们也可以称之为“信仰”。国王日出代表公正，他先是得到月圆或福运的侍奉。但福运本性变化无常，月圆又去世。接着国王发现贤明或智慧（严格地讲是天生才智），结果成了他最忠诚的臣仆。国王仍不满足：他还希望得到觉醒或者说“来世”的劝诫。但此世和来世矛盾并不容易调解。最后，觉醒功德圆满而离世，只剩下“智慧”，独自帮助“公正”治理国家。

除了4个主要人物外，还有3个小人物，也有含义深刻的名字。

月圆初到首都时，第一个帮助他的人叫“宏愿”（突厥Küsemiş：502双行）。看起来他似乎是专为表达月圆想要侍奉国王的愿望。“宏愿”将月圆引荐给国王的侍臣“男子汉”（505双行），完成了他的使命。侍臣的责任是把月圆引荐给国王。他了解到月圆的优秀品德，同时也知道国王正在寻找这样的人，于是安排了双方会面，一切进行得很顺利。

最有意义的是第三个小人物，觉醒的门徒遗言（突厥ḳ-umaru）。“门徒”译自阿拉伯语murid（6286双行），苏菲派长老门徒的专用名称。遗憾的是，此书在这儿有残缺，似乎作者未能论述完全。但名字的深意是显而易见的：觉醒在身后留下的“遗言”，一个让他所代表的宗教价值永恒不朽的人。

突厥词（ḳumaru）“胡马鲁”有很多意思，包含了英文词“遗产、继承、遗言、纪念”等意义；同时它还相当于阿拉伯语中的waṣiyya。月圆去世时，给穷人施舍了大量金银，并给他的朋友或亲戚（1150、1517双行）留下“很多遗物”（ḳumaru），在临死前对儿子的一番忠告，他称之为“遗嘱”（ḳumaru）（1341双行）；他还给国王留了一封“遗书”（ḳumaru bitig）（23章）。当然他还留下了他的儿子贤明，被他称为“我的生命之血”（字面词义：“我的肝之火”bagrim oti，1482双行），他要求真主（1483双行）和国王照看他。

至于觉醒，他也留下了忠告的话（6184双行）；还有他的杖和钵作为“遗物”（kamaru，6322双行；ua ṣiyyet，6321双行），国王拿了其中的杖，它是我的幸运（ḳutaḍsu）之源，另外还有遗言，他的门徒。

作为宫廷的高官，老年的优素甫对世界和时代产生了幻灭（见作品末之篇颂歌），向往隐居生活（6570双行及后）。他内心承受

着作品中描述矛盾带来的痛苦，因此在写这部劝鉴作品时，他打破了这文学类型的传统疆界，尤其在第二部分，在政治家贤明和苦修的传统疆界。尤其在第二部分，在政治家贤明和苦修者觉醒的对立与妥协方面，他创造性地运用了戏剧化描写，这在伊斯兰文学中是独一无二的。

在古典伊斯兰文学中，苏菲派和政治家是对立的两极，二者的对抗在戏剧化作品中很多。必须承认《福乐智慧》还不能算作是戏剧，甚至还不如柏拉图式对话更接近戏剧。《福乐智慧》太平静，太正式。另一方面，尽管比喻很枯燥，但平静表面掩盖下的戏剧张力很清楚，国王急需一个侍臣，而虔诚的苦修士只想侍奉真主；贤明渴望他的兄弟能回到亲友身边，和整个社会一起分享他的美德，而真主的朋友只想与真主共度一生；这是履行公共和家族义务的社会需求与精神自我放弃世俗牵挂专心于来世的需求之间的矛盾。

在这些对立的人物身上反映出不同的世界观。对贤明而言，真主让这个世界充满美好事物，（阿拉伯语，halal）意味着我们应当享用它们；真主以法律规范人与人之间的事务，意思是为了能完全担负起这些重任，我们应当过社会生活。真主创造了天堂和地狱是因为他希望人类能面对犯下罪恶的惩罚，在现世的诱惑下仍能正直的生活。还有尽管不是很明确指出——人需要他人帮助，人是政治动物，也就是说独居不明智，不健康，最重要的是不人道的。

对觉醒而言，则不同。真主将此世作为来世的考验场，亚当后代的监狱；但同时也是一个舞台，在这个舞台人获得净化自己的机会，并因此为死后赢得一个荣誉之位——或者还可以在有生之年更靠近他的创造者，所有其他的一切都是虚幻的。

在《福乐智慧》中，冲突以对话的方式获得了满意的解决。苦修士极力主张政治家不要放弃他对国王和人民的责任，而政治家也接受了苦修士，是在回应一种更崇高的召唤。觉醒绝不是现世统治的威胁（像有些学者所阐述的他在作品中的角色），而是提供了萌

生来世目标和理想的酵母，没有他统治者的生活也将是无意义的。“兄弟俩”在国王面前最终调和，阐明了伊朗伊斯兰统治思想中根深蒂固的一个主题：公正的统治和适宜的宗教是一对双胞胎，生于同一子宫，不可分离（见上,“统治者之鉴”第7、9页）。

按典型的伊斯兰划分，对人而言，人类需要关心的至关重要的是 din（宗教）和 dūmya（现世），din 代替了 axira（彼世，来世）一个在《古兰经》中与 dūnya 相对应的概念。由于伊斯兰教义对现世（dūnya）的贬低（《古兰经》2：86180，87：16），由于将 dūnya 等同于 dawla（“现世统治、王权，帝王的福运”）——这一等同或许是受到相应的波斯词语 Jahān 影响，随之也就形成了贬低 dawla 的倾向。历史上这一倾向出现在 7—8 世纪，穆斯林虔诚教徒与倭玛亚王朝决裂，而成为非法统治者。那么，劝鉴文学在伊斯兰教中的一个重要作用就是将 dūnya 的道德高度恢复到原来的高位上，重新成为 din“孪生兄弟”。到 11 世纪当哈里发已不再拥有政治权力，苏丹的统治也没有了宗教认可；逊尼派的作家如 A·安萨里和优素甫·哈斯·哈吉甫发现将 din 与 dawlaldunyā 统一和解变得很重要。

《福乐智慧》突出的特点是将取自于劝鉴传统的现世的、政治的和社会的主题，同取自于苏菲禁欲传统中关于个人灵魂救赎的精神主题交织在一起。就连一向坚持宗教和现世不可调和的觉醒（5311 双行及后，见上文 17 页《古兰经》和《圣训》），也不认为世俗交往智慧与他的最后审判日宣讲是不相容的。并且甚至连国王，“现世的征服者”也为世俗存在的空虚而感到悲哀，并赞颂苦修者的生活。（6379—86 双行）。

尽管觉醒在论辩中获胜，贤明才是故事的英雄。国王接受了觉醒的劝告，但却没因此而放弃王位，相反，他继续统治国家。贤明也继续侍奉国王直到他们生命的最后，因此国家昌盛，百姓安享幸福（6424 双行）——作者在此插入评论：这样的贤德之人不是普

通人，根本就是天使（6426 双行）。

结局是，尽管有争辩，有矛盾，论辩双方都没有完全否认对方。觉醒认识到了世俗智慧的价值，国王和贤明也认识到了觉醒所代表的宗教价值。正如优素甫在文末所说（6498 双行），“这是宗教之路和世俗之路”。宗教和世俗或许矛盾，但归根结蒂这两者都是人所需要的，《福乐智慧》试图帮助国王在两个方面都成功（“两个世界”）。但觉醒的去世留下的教训与之前月圆的去世留下的一样，非常清楚：国王不能仅靠宗教信仰统治国家，也不能靠福运。公正和智慧是国家的支柱。

十二、文本与翻译

此译本以拉赫麦特·阿拉特的校勘本为依据，而阿拉特的校勘本则是以影印的三个手抄本为底本的。在附录了中我列出了所有我所参照过并对文本的意义产生影响的其他著作。收录在阿拉特的版本中的一些诗行显然是伪作，我只在译本注释中翻译出来。

在开罗抄本中（设定为 C 本），作品末尾收录了其他两个抄本中没有的两首颂歌。毫无疑问它们是优素甫所作，但却不直接与《福乐智慧》相关，因此在这个译本中被归入附录 1。最后的第三篇颂歌，在维也纳抄本中也有（设定为 A 本）〔费尔干纳抄本（定为 B 本）〕遗憾的是在 6232 双行时残断了，离全诗的结尾还很远。〕这第三篇颂歌重拾作品智慧与反世俗的主题，同时也谈及作品的创作（6623 双行及后），因此收入此译本的译文正文中。

这三首颂诗独具特点，与其他篇章有所不同：

（1）诗体。“颂诗采用的是单韵体的赞诗。而不是玛斯纳维体的双行押韵。”

（2）韵律。前两篇颂诗第三篇除外，采用了完整的木塔卡里甫格式的韵律，而不是正文所采用的不完整的韵律格式。也就是：

正文和第三篇颂诗 V—V—V—V—

前两篇颂诗 V—V—V—V—

（3）语言形态和专门词汇。第二首颂诗的一些特征与正篇有所不同，如强调在 - ayi，而不是 - ayin，尤其是在押韵位置中表现明显。词组 keyik taġi（6570、6617 双行），译为“野马”（但注意 5375 双行中的 - aġi at）；表示“狗”的词语“kopek”（6601 双行，译作“杂种狗”）而不是“it”（如 5379、6194、6364—66 双行，通常指猎犬）。

另一方面，三篇颂诗与正篇也有相似之处，包括大量词汇，其他语言特点以及所表达的情感等方面，“哀叹青春已逝”（第一篇颂诗的主题），在作品的序言末尾也有出现（363—75 双行）；月圆也在病榻上谈到过（1098 双行及后）；贤明在有意忏悔他过去的生活时也曾说到这一点（5637—43 双行）。

“论世道”颂 II 的主题在著作结尾前的大段论述中也有提及。（6451—94 双行）。

由此，我们没有理由怀疑前两篇颂诗是优素甫所作。然而，他是否希望它们被收录在《福乐智慧》中，或者仅只是开罗本（或它的原型）的抄写者应当为那一决定负责，现在还无法确定。

另有两个附篇断然是后来人所作，因此归入附录 2。它们是晚于《福乐智慧》一个世纪的诗体序（77 双行），和对诗体序概括总结的散文体。（在现存抄本中，散体序在前，接着是诗体序（在 B 抄本中略去）；然后是各篇章目录，最后才是作品正文。

诗体序的作者将《福乐智慧》理解传统意义上的劝鉴作品。觉醒代表的寓意被说成知足（66 双行：ḳanāʿat veʿafyet；71 双行：ḳanāʿat）。这无疑是源于对作品 357 双行的误读，在 357 双行优素甫明确指明觉醒代表“人的最终归宿”（ʿāfiyet）。甚至其中的一个抄本（B 本）写作“满足”（ʿāfiyet）。同样诗序的作者一定是读了ʿāfiyet，然后将之扩展为二词一意的ḳanāʿat veʿāfyet（为韵律而缩短了）。散文体序言只保留了ḳanāʿat（30 双行）。

另外还有一个不同之处，但并不很重要。诗作正篇中（88双行）作者保护主的名字称作桃花石·乌鲁格·布格拉汗。而在诗体序中（60双行），则为桃花石·卡拉·布格拉·哈拉汗，在散文体序中（25双行），则只是桃花石·布格拉汗。

诗体序的作者还为其他三个主要人物所代表的寓意赋予了与突厥语抽象名词相对应的阿拉伯或波斯词语（64双行及后）。最后或许需要指出的是诗体序言中的两个双行（70、77双行）在韵律上有缺陷。

约翰逊博士曾说过“译者的任务是模仿作者，而不是超越作者”，而我则主要以追求译文的连贯性与可读性为目标。散文的逻辑与诗的逻辑不同，而现代英语散文与中世纪突厥诗歌则更加不同。因此，一方面我保留了优素甫试图传达的关乎意义的内容，另一方面我毫不犹豫地省略了一些不合逻辑的凑韵词；调整词和短语的顺序，有时甚至是整个句子的顺序；简化缩短优素甫的冗长句子，展开一些模糊不清之处。这样一来，我就避免了学究式的插入式括弧，而这些括弧只会分散读者对诗意的理解，这样的翻译没什么实际意义，例如，将2715双行译为血染战刀（红），能使国君夺社稷，挥毫泼墨（汁）能使国库金银充溢（字面意义：金银满库）。当文本暗示一些额外之意时，在我看来应该让读者知道其所暗指的内容而不是被蒙在鼓里。同样地，如我们几次读到人所最终拥有世俗世界的全部是两块白布；在1238双行，第一次出现时，我未作解释（如括号注解），而是直接增加了“作为他的寿衣”。

把四行诗译为韵体，主要是为了使它们与周围的文字区分开来，尽管在原作中它们只是在韵式上与其他诗行不同（四行诗一律为aaba式）。出于必要，我在翻译这些四行诗时，采取了较为自由的译法，但总是尽力能忠实于原作。

对于优素甫那些意义受到双关语影响的诗行，我在译文中对双

关语也有所提示。其他情况下，则在译文注释中标明双关语。解释性的注释数量控制到最小，注释主要包括涉及《古兰经》的相关内容出处和一些对穆斯林来说很熟悉，但对西方人却很可能模糊难懂的知识。

后 记

光阴似箭，岁月如梭，一晃已经毕业三年了，《福乐智慧》英译研究原本是我的博士论文，现在重新整理、修改后出版，介绍给更多对《福乐智慧》感兴趣、对少数民族典籍翻译感兴趣的读者。回顾《福乐智慧》英译研究，记忆里满是老师的悉心指导和同学的鼓励帮助，在此我要向他们表达最诚挚的感谢。

首先感谢我的导师王宏印教授。先生思想深邃，视野宏阔，学贯中西，能投到先生门下求学，倍感幸运。先生讲授的中国传统译论经典诠释、诗歌翻译与翻译批评等课程，让我了解到全新的思想观念和研究方法，这些将使我受益终生。先生因材施教，“其教必中肯綮，其导必现光明，令弟子心悦而诚服”。求学三载，恩师不仅在学术上谆谆教导，在生活上亦关怀有加。在我的博士论文撰写过程中，从论文选题、资料搜集到开题；从全文框架的订立、理论启发与点拨，到论文的后期修改，研究和撰写的每一个环节，无不得到恩师的悉心指导和帮助。

感谢刘士聪教授。先生儒雅的学风，平易近人的人格魅力，令人如沐春风。能够聆听先生循循善诱的教诲，与先生一起领略散文翻译之“美”，是我毕生难得的学习体验和莫大的荣耀，由衷地感谢先生对本研究课题给与的鼓励和宝贵建议。崔永禄教授治学严谨，学养深厚，思路广博，见解独到，在博士论文的开题和写作过程中，先生曾从多方面提出了非常精当的建议。能够得到先生的指

点和帮助，感激之情难以言表。苗菊教授对本书提出了非常宝贵的建议，在此表示最诚挚的谢意。

特别感谢中央民族大学耿世民教授。先生是中国突厥学研究的专家，以宽广的学术胸怀，积极鼓励多角度对少数民族文学进行研究。我有幸在中央民族大学听先生讲授“中亚与西域研究”课程，获得本研究相关的历史文化知识，受益匪浅。先生以80岁高龄帮助搜集、复印资料，并赠送大作，在身负重病的情况下承担本书稿的复审工作，实在令后生晚辈感动万分。感谢新疆社科院民族文学研究所维吾尔族青年学者艾克拜尔·艾买提。在资料搜集过程中，素不相识的艾克拜尔慷慨相赠两本目前已经无法买到的，非常珍贵的《福乐智慧》研究论文集。在后来的研究中，更是随时帮助查对原作，提供了非常及时和宝贵的帮助。在此表示深深的谢意。还要感谢中央民族大学突厥语言学专业阿里木·玉苏甫和阿布都热依木两位博士研究生，在自己研究工作繁忙之际能够抽出时间帮助我做《福乐智慧》诗行的注释，每字每词，一丝不苟，为本研究提供了可靠的参考。

由衷地感谢所有支持和帮助过我的师长、好友和同窗。最后感谢我的父母和亲友多年来默默的奉献和一贯无私的支持。

最后特别要感谢民族出版社及中央民族大学所有为此书的出版付出辛勤劳动的编辑、审校人员。